# IDEILE AU CONSECINŢE

În marele panteon al intelectualilor conservatori pe jumătate uitaţi, scriitorul sudist Richard M. Weaver (1910–63) ocupă o nişă importantă şi totodată bizară. Spun scriitor, dar aceasta este o etichetă imprecisă. De profesie, Weaver a fost profesor de retorică. A scris chiar şi un manual pe acest subiect. Un prieten spunea că Weaver era un retor care făcea munca unui filosof. Ar putea fi mai precis să spunem că era un critic care făcea munca unui profet. Profeţii, ca specie, tind să se specializeze în veşti proaste; rareori se întorc de pe munte pentru a raporta că direcţiunea a decis că totul merge bine acolo jos.

Weaver nu făcea excepţie de la această regulă. Şi-a construit reputaţia unui Isaia al zilelor noastre, aducând veşti premonitorii unui popor dezinteresat. Mai presus de toate, poate, a fost un apostol a ceea ce numea cu afecţiune „cauze pierdute”. Faptul de a fi pierdut, spunea el, nu îi răpeşte unei cauze caracterul nobil; nu înseamnă că nu avem ceva de învăţat din idealurile care au inspirat-o; nu înseamnă nici măcar că este, în cele din urmă, cu adevărat pierdută. Fiindcă ceea ce a fost pierdut poate fi recâştigat. Ea poate servi nu numai drept memento, ci şi drept model, drept nou ideal. „Pe termen mai lung”, aşa cum formulează Weaver, ceea ce părea pierdut se poate dovedi în cele din urmă victorios.

În aceşti termeni a justificat Weaver valoarea concretă a cauzelor pierdute. O altă sursă de atractivitate, suspectez eu, rezidă în romanţarea înfrângerii. „Lucrurile ies la iveală atunci când se mistuie”: lui Weaver îi plăcea să citeze această zicală yeatsiană. Cred că punea preţ pe mistuire în aceeaşi măsură ca pe revelarea care o acompaniază.

Weaver omul a fost – sau a devenit – aproape la fel de excentric ca opera sa. Născut în Carolina de Nord, a fost

primul din patru copii. Tatăl său, un bărbat extrovertit care deţinea un grajd de cai, a murit când Richard avea doar şase ani şi mama lui era însărcinată cu ultimul copil. În cele din urmă, familia s-a mutat în Lexington, Kentucky, unde mama lui se ocupa de Embry and Company, o afacere cu pălării deţinută de fratele său. Deşi Weaver a devenit un formidabil partener de dezbateri, era un băiat timid şi pasionat de cărţi: sora lui, Polly, şi-l aminteşte sechestrat în dormitorul lui preţ de ore în şir cu maşina de scris a familiei. Înflorirea lui socială a avut loc în perioada facultăţii, deşi vocaţia sa intelectuală pare să se fi stabilit treptat. Într-un eseu autobiografic intitulat *„Up From Liberalism”* (1958), Weaver îşi aminteşte cum, în anii de facultate petrecuţi la Universitatea din Kentucky, unii profesori impetuoşi l-au „convins pe deplin că viitorul este al ştiinţei, al liberalismului şi al egalitarismului”.

Metanoia sa a început la Vanderbilt, unde a căzut sub influenţa farmecului hipnotizant al lui John Crowe Ransom, „doctorul subtil” căruia i-a dedicat *The Southern Tradition at Bay.* (Roger Kimball)

RICHARD M. WEAVER

# IDEILE AU CONSECINȚE

Traducere din limba engleză
de Monica Stinghe

ANACRONIC

Editura Anacronic
Domneşti, România
www.anacronic.ro

Richard M. Weaver
*Ideas Have Consequences*
Licenced by The University of Chicago Press
Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1948, 2013 by The University of Chicago
Foreword © 2013 by Roger Kimball. All rights reserved.

© Editura Anacronic, 2020
pentru prezenta versiune în limba română

Tiparul executat de Tipografia Everest,
Bucureşti, România

ISBN 978–606–95006–1–3

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României WEAVER, RICHARD M.
Ideile au consecinţe / Richard M. Weaver; trad, din lb. Engleză de Monica Stinghe. — Domneşti: Anacronic, 2020
ISBN 978–606–95006–1–3
I. Stinghe, Monica (trad.)

# CUVÂNT ÎNAINTE

Când *Ideile au consecinţe* a văzut lumina tiparului în 1948, a stârnit un interes mult peste aşteptările autorului. Cartea a fost scrisă în perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial, fiind într-un fel o reacţie la acel război – la uriaşul său caracter distructiv, la atacul său asupra principiilor etice şi la tensiunile pe care le-a instalat în locul acelei păci şi ordini a lumii la care oamenii au năzuit dintotdeauna.

Aşa s-ar putea poate explica tonul său uşor retoric. Însă mulţi oameni mi-au scris să-mi spună că şi-au regăsit în carte propriile idei, aşa că am încercat să înţeleg care a fost puterea de atracţie a acestei cărţi, întrebându-mă dacă ea ar putea fi considerată o lucrare de filosofie. Şi este o lucrare filosofică în măsura în care se străduieşte să analizeze multe din trăsăturile dezintegrării moderne, prin raportarea lor la o primă cauză ca punct de referinţă. Cauza aceasta a constituit-o schimbarea care a cucerit gândirea filosofică dominantă a Occidentului în secolul al XIV-lea, atunci când realitatea transcendentului a fost pentru prima dată pusă la îndoială. Pentru mulţi cititori, partea aceasta a raţionamentului a fost cel mai greu de digerat; pentru alţii, însă, se pare că dimpotrivă, a fost cea mai convingătoare. Voi spune doar că e nevoie de un lucru de acest fel, dacă ne decidem să credem în primatul ideilor. Am analizat în mod riguros cauzele şi efectele declinului credinţei în standarde şi valori şi am avut nevoie pentru aceasta de un punct de plecare.

Şi totuşi, am ajuns tot mai mult să cred că nu este în primul rând o lucrare filosofică; este mai degrabă intuirea unei situaţii, intuirea unei lumi care şi-a pierdut centrul de greutate, care doreşte să creadă din nou în valoare şi datorie. Dar lumea aceasta nu mai este dispusă să înţeleagă cât de mult şi-a pierdut credinţa şi nici să se

confrunte cu lucrurile pe care trebuie să le accepte pentru a-şi recăpăta credinţa într-o ordine dată a lucrurilor. Dilema aceasta e resimţită pretutindeni şi îmi imaginez că aici se află explicaţia interesului pe care cartea l-a trezit multor persoane, care de altfel nu ar fi deloc satisfăcute cu implicaţiile politice ale unora dintre concluziile mele.

Dacă ar fi să o revizuiesc, probabil că aş schimba câteva chestiuni de accent şi aş încerca aplicaţii mai puţin legate de anumite subiecte ale unora dintre idei. Însă nu văd niciun motiv, după trecerea a peste un deceniu, să mă retrag din poziţia mea generală de critic social. Îmi pare că lumea e acum mai mult ca niciodată dominată de dumnezeii masei şi ai vitezei şi că închinarea în faţa lor poate duce doar la coborârea standardelor, compromiterea calităţii şi, în general, la pierderea acelor lucruri care sunt esenţiale unei vieţi a civilităţii şi culturii. Tendinţa de a privi cu suspiciune orice tentativă de excelenţă, atât intelectuală, cât şi morală, şi a o cataloga drept „nedemocratică” nu pare deloc să se fi atenuat între timp.

Cartea a fost gândită ca o provocare în faţa unor forţe care ameninţă fundamentele civilizaţiei, iar eu sunt fericit să constat că a apărut în cele din urmă într-o ediţie mai accesibilă.

*Richard M. Weaver*

# INTRODUCERE

Aceasta e încă o carte despre destrămarea Occidentului. Caut să abordez două lucruri care în genere nu se prea pomenesc în literatura aflată în plin. Avânt pe acest subiect. În primul rând, voi prezenta o relatare a acestui declin bazată nu pe analogie, ci pe deducţie. Voi porni de la premisa că lumea e inteligibilă şi omul e liber, iar aceste consecinţe pe care le resimţim acum nu sunt produsul biologiei sau al vreunei alte legităţi, ci pur şi simplu al alegerilor neînţelepte. În al doilea rând, mă avânt în a propune, dacă nu o soluţie completă, cel puţin începutul uneia, cu convingerea că omul nu trebuie să urmeze o analiză ştiinţifică atât timp cât se declară moralmente neputincios.

Privind la lumea căreia vreau să-i adresez aceste gânduri, mărturisesc că am fost în primul rând izbit de dificultatea de a face oamenii să accepte anumite premise. Dificultatea aceasta se datorează în parte mult răspânditei teorii a istoriei de sorginte Whig, care postulează că punctul cel mai avansat în timp reprezintă şi culmea dezvoltării umane, concepţie susţinută fără îndoială şi de teorii evoluţioniste, care sugerează minţilor simple un soi de trecere necesară de la simplu la complex. Totuşi, adevăratul bucluc pare să zacă undeva mult mai adânc. Este problema de-a dreptul năucitoare, dacă e să reducem la cazuri concrete, a încercării de a face oamenii să distingă între bine şi rău. Posedă oare oamenii de azi o scară a valorilor suficient de raţională încât să poată vedea aceste adevăruri prin prisma inteligenţei? Avem motive să declarăm că omul modern a devenit un idiot moral. Atât de puţini sunt cei care se mai sinchisesc să-şi analizeze vieţile sau să accepte mustrarea care vine din recunoaşterea faptului că sunt într-o stare decăzută, încât se pune întrebarea dacă oamenii mai înţeleg ce înseamnă

superioritatea unui ideal. Se poate presupune că orice raţionament abstract ajunge, cu asemenea oameni, să fie irosit de-a dreptul; dar ce să mai spui atunci când chiar adevăruri de natura cea mai concretă le sunt puse în faţă şi ei sunt tot neputincioşi în a face diferenţa sau a trage învăţăminte din ele? Timp de patru secole, fiecare om şi-a fost nu doar propriul preot, ci chiar propriul profesor de etică, iar consecinţa este o anarhie care ameninţă chiar acel minim consens de valoare necesar politicului.

Desigur că avem o justificare în a spune despre vremurile noastre: dacă ar fi să cauţi un monument al nebuniei, priveşte în jurul tău. În zilele noastre vedem oraşe întregi abrutizate şi vechi credinţe lovite de moarte. Am putea să ne întrebăm, cu cuvintele apostolului Matei, dacă nu cumva suntem confruntaţi cu „un necaz aşa de mare, cum n-a mai fost de la Facerea lumii”[1]. Mulţi ani ne-am mişcat cu o încredinţare trufaşă că omul şi-a cucerit o poziţie de independenţă care a făcut ca vechile constrângeri să devină inutile. Iar acum, în prima jumătate a secolului XX, în culmea progresului modernităţii, ne confruntăm cu izbucniri de ură şi violenţă fără precedent; am văzut naţiuni întregi sfâşiate de război şi transformate în lagăre de pedeapsă de către cuceritorii lor; vedem cum jumătate din omenire priveşte la cealaltă jumătate ca la nişte criminali. Pretutindeni, simptome ale psihozei de masă. Şi, lucrul cel mai grozav dintre toate, iată că încep să apară baze diferite de valori, astfel încât unicul nostru glob e divizat între lumi care se bat în înţelegeri diferite. Aceste semne de dezintegrare stârnesc spaima, iar spaima duce la disperate zbateri izolate pentru supravieţuire, care în final reuşesc doar să grăbească procesul amintit.

La fel ca Macbeth, omul occidental a luat o decizie malefică, ce a devenit cauza finală şi eficientă a altor decizii la fel de malefice. Am uitat oare întâlnirea noastră cu vrăjitoarele din pustie[2]? Ea s-a petrecut la sfârşitul

[1] Evanghelia după Matei, capitolul 24, verset 21 (n. trad.)

[2] Aluzie la piesa *Macbeth* de William Shakespeare, Actul I, Scena 1, în care apar trei vrăjitoare care, prin profețiile lor, îl vor determina pe

secolului al XIV-lea, iar ceea ce vrăjitoarele i-au spus protagonistului acestei drame a fost că omul se va putea împlini numai dacă va abandona credinţa lui în transcendent. Puterile întunericului lucrau într-un mod subtil, ca întotdeauna, învăluindu-şi profeţia în forma aparent inocentă a unui atac împotriva universaliilor. Biruinţa realismului logic în marea dezbatere medievală a reprezentat evenimentul crucial din istoria culturii occidentale; din aceasta au decurs apoi acele consecinţe care coboară până la noi, sub forma decadenţei moderne.

Aş putea fi acuzat aici că simplific peste măsură procesul istoric, însă tind să cred că politicile conştient adoptate de oameni şi de guverne nu sunt doar aduceri la nivelul raţiunii a ceea ce au adus anumite forţe obscure. Ele sunt mai degrabă extrase din cele mai profunde idei despre destinul omului şi au o putere mare, chiar dacă nu lipsită de obstacole, de a determina cursul călătoriei noastre.

În acest sens, îl menţionez pe William de Occam ca fiind cel mai nimerit reprezentant al unei schimbări care s-a prăvălit peste concepţia despre realitate a omului în acel moment de răscruce a istoriei. William de Occam a fost cel care a lansat fatidica doctrină a nominalismului, care neagă existenţa reală a universaliilor. Triumful lui a constat în decăderea termenilor universali, care au devenit simple denumiri de folosit după bunul plac, întrebarea cea mai mare a fost dacă există o sursă de adevăr mai înaltă decât omul şi independentă de el; iar răspunsul la această întrebare este decisiv pentru definirea viziunii asupra naturii şi a destinului umanităţii. Rezultatul practic al filosofici nominaliste a fost negarea realităţii percepute de intelect şi substituirea ei cu realitatea percepută de simţuri. Odată cu schimbarea produsă în distingerea a ceea ce este adevărat, întreaga orientare a culturii a luat o cotitură, iar acum ne aflăm pe drumul empirismului modern.

E uşor să-ţi acoperi ochii în faţa însemnătăţii unei

---

Macbeth să declanșeze un întreg val de nenorociri (n. trad.)

schimbări doar pentru că s-a petrecut departe în timp şi e abstractă în natura ei. Aceia care nu au descoperit faptul că viziunea asupra lumii e cel mai important element în gândirea omului, în gândirea oamenilor care compun o cultură, ar trebui să ia seama la tot alaiul de împrejurări care au decurs de aici într-o succesiune perfect logică. Negarea universaliilor aduce cu sine negarea a tot ce transcende experienţa omului. Iar negarea a orice transcende experienţa înseamnă în mod inevitabil – găsindu-se, totuşi, căi de ocultare a acestui proces – negarea adevărului. Odată cu negarea adevărului obiectiv, nu mai este scăpare din braţele relativismului concentrat în postulatul „omul este măsura tuturor lucrurilor”. Vrăjitoarele au vorbit cu acel limbaj echivoc oracular atunci când i-au spus omului că, prin alegerea pe care o va face, el se va putea realiza într-un mod desăvârşit, pentru că ele de fapt iniţiau un curs care duce la separarea omului de realitate. Aşa a început acea „urâciune a pustiirii” care apare azi ca un sentiment de înstrăinare faţă de orice adevăr dinainte fixat.

Pentru că o schimbare atât de profundă a credinţei ajunge în cele din urmă să influenţeze fiecare concept, curând după aceea a apărut o nouă doctrină a naturii. Dacă până atunci natura fusese văzută ca imitaţie a unui model transcendent, constituind o realitate imperfectă, din acel moment a început să fie considerată a conţine în ea însăşi principiile propriei creaţii şi acţiuni. O asemenea întorsătură a avut două consecinţe majore pentru gândirea filosofică: în primul rând a încurajat studiul atent al naturii, ridicat la rang de ştiinţă, pe baza supoziţiei că ea îşi revelează esenţa prin acţiuni. În al doilea rând şi prin aceeaşi logică, a aruncat la coş doctrina formelor imperfect întruchipate în lume. Aristotel identificase un element neinteligibil în lume, însă viziunea asupra naturii ca mecanism raţional a exclus acest element. Eliminarea elementului neinteligibil din natură a fost urmată de abandonarea doctrinei păcatului originar. Dacă natura fizică este totul, iar omul e parte din natură, e imposibil să

fie văzut ca suferind de un rău constitutiv; slăbiciunile lui trebuie atribuite simplei sale ignoranţe sau unui soi de privaţiune socială. Printr-o simplă deducţie, se ajunge astfel la corolarul bunătăţii naturale, fireşti a omului.

Şi ăsta nu e sfârşitul. Dacă natura e un mecanism care operează singur, iar omul este un animal raţional suficient sieşi, ceea ce urmează este ridicarea raţionalismului la rang de filosofic. De vreme ce omul îşi propunea de-acum să nu mai pătrundă dincolo de lumea văzută, era normal să considere înseşi metodele de interpretare a datelor oferite de simţuri ca pe cea mai înaltă chemare intelectuală. A urmat tranziţia la Hobbes şi Locke şi la raţionaliştii secolului al XVIII-lea, care învăţau că omul avea nevoie doar să raţioneze corect pe baza dovezilor din natură. Întrebarea „cum s-a făcut lumea?” devenea deocamdată lipsită de sens, pentru că a pune această întrebare ar fi presupus existenţa a ceva înaintea existenţei lumii. Aşadar, misterul existenţei lumii nu mai prezenta interes pentru om, ci mai degrabă explicaţiile despre felul în care funcţionează ea. Aceasta e baza raţională a ştiinţei moderne, a cărei sistematizare a fenomenelor devine, după cum declara Bacon în *Noua Atlantida,* un mijloc de dominaţie.

În acest stadiu, religia începe să asume o demnitate ambiguă şi apare întrebarea dacă va putea supravieţui într-o lume a raţionalismului şi a ştiinţei. Una dintre soluţii a fost deismul, care face din Dumnezeu rezultatul unui mod raţional de descifrare a naturii. Dar această religie, la fel ca toate cele care neagă existenţa unui adevăr preexistent, era greu de strunit; mai degrabă lăsa loc fiecărui om să înţeleagă ce putea din lumea care se deschidea simţurilor sale. Au urmat referiri la „natură şi dumnezeul naturii” şi imediat după ele anomalia unei religii „umanizate”.

La orizont pândea de-acum materialismul, deja prezent în mod implicit în tot ce se pregătise deja. Curând a devenit imperios necesar ca şi omul să fie explicat prin intermediul mediului său, ceea ce a constituit opera lui

Darwin şi a altora în secolul al XIX-lea (iar în ce priveşte caracterul insidios şi universal răspândit al acestor schimbări, este interesant faptul că mai mulţi cercetători ajunseseră la explicaţii similare atunci când Darwin şi-a publicat concluziile în 1859). Dacă omul a intrat în acel secol înconjurat de aura unei glorii transcendente, acum se prezenta într-un mod care-i satisfăcea pe pozitivişti.

Odată ce fiinţa umană a fost aşadar bine înfiptă în natură, s-a simţit nevoia de a pune la îndoială caracterul fundamental al motivaţiei sale. Necesitatea biologică, reieşită din supravieţuirea celui mai puternic, a fost considerată ca fiind *causa causans,* după ce chestiunea de maximă importanţă a originii omului a fost tranşată în favoarea materialismului ştiinţific.

Odată ce se stabileşte că omul e modelat exclusiv de forţe din mediul înconjurător, devine obligatorie extinderea aceleiaşi teorii a cauzalităţii şi asupra instituţiilor umane. Filosofii sociali ai secolului al XIX-lea au găsit în Darwin un susţinător puternic al tezei lor conform căreia omul acţionează numai din interese economice, şi tot ei au desăvârşit opera de desfiinţare a liberului arbitru. Măreţul alai al istoriei a devenit aşadar reductibil la ocupaţiile economice ale indivizilor şi ale claselor; s-au construit prognoze elaborate pe teoria rezolvării conflictelor economice. Omul creat după chipul divin, protagonistul unei măreţe drame în care miza era sufletul său, a fost înlocuit cu un animal căutător şi consumator de bunuri.

În cele din urmă a sosit behaviorismul psihologic, care a negat nu doar liberul arbitru, ci chiar şi mijloacele elementare de orientare precum instinctul. Pentru că natura scandaloasă a acestei teorii sare imediat în ochi, ea nu a reuşit să adune adepţi în număr atât de mare ca teoriile celelalte; totuşi, ea reprezintă o extensie logică a lor şi ar trebui să fie îmbrăţişată de susţinătorii cauzalităţii de ordin material. În esenţă, e o reducere la absurd a firului raţionamentului, care a început atunci când omul şi-a luat cu voioşie rămas-bun de la conceptul

transcendenţei.

Nu avem un cuvânt mai potrivit ca să descriem condiţia în care a fost lăsat omul decât „abisalitate”. Omul se află într-un abis adânc şi întunecat şi nu dispune de nimic prin care să se poată ridica singur. Viaţa sa e doar practică fără teorie. Pe măsură ce se adună problemele pe capul lui, el nu face altceva decât să-şi adâncească confuzia, încercând să le rezolve cu procedee *ad hoc.* În taină, în interiorul lui, el flămânzeşte după adevăr, dar se consolează cu gândul că viaţa trebuie să fie experimentată. Vede dezintegrarea instituţiilor şi raţionează vorbind despre emancipare. Trebuie purtate nişte războaie, aparent tot mai multe; astfel ajunge să reînvie unele vechi idealuri – idealuri de fapt golite de sens de concepţiile lui actuale – pe care, prin puterea maşinăriei statului, le forţează din nou să funcţioneze. Se luptă cu paradoxul potrivit căruia o imersiune totală în materie îl va face incapabil să rezolve tocmai problemele materiei.

Declinul său poate fi reprezentat ca o lungă serie de abdicări. Pe măsură ce credea că se aşază pe sine centru de autoritate în Univers, a găsit tot mai puţine dovezi de autoritate; într-adevăr, se pare că există aici un proces dialectic care îl privează de putere pe măsură ce se străduieşte să demonstreze că independenţa de care dispune îl îndreptăţeşte să aibă acea putere.

Povestea aceasta e reflectată în mod elocvent în schimbările care s-au produs în educaţie. Tranziţia de la adevărul intelectului la datele experienţei a urmat fără cruţare, imediat după întâlnirea cu vrăjitoarele. A apărut un mic semn, „un nor nu mai mare decât o mână de om”[3], în cadrul unei schimbări care s-a produs în studiul logicii în secolul al XIV-lea – secolul lui Occam. Logica a devenit gramaticalizată, trecând dintr-o ştiinţă care învăţa oamenii *vere loqui* vorbirea în adevăr spre una care propovăduia *recte loqui* vorbirea politic corectă, sau de la o diviziune ontologică pe categorii la un studiu al semnificaţiei, cu

[3] Vechiul Testament, 1 împărați 18:44: referire la un semn de avertizare a primejdiei, insignifiant și aproape ignorat (n. trad.)

inevitabilul accent pe înţelesuri istorice. Aici începe asaltul asupra definiţiei: dacă cuvintele nu mai corespund unor realităţi obiective, atunci nu mai pare atât de rău să ne luăm libertăţi în folosirea cuvintelor. Din acel punct, încrederea în limbaj ca mijloc de ajungere la adevăr începe să slăbească şi continuă până când veacul nostru, plin de un acut sentiment de îndoială, purcede în a căuta un remediu în noua ştiinţă a semanticii.

Atât despre subiectul educaţiei. Renaşterea şi-a direcţionat tot mai mult eforturile înspre obţinerea unui reuşit om de lume, deşi nu l-a lăsat privat de filosofie şi har, pentru că atunci lumea încă mai era, prin moştenire, o lume a ideaţiei, suficient de apropiată de concepţiile transcendentului pentru a simţi efectele dezumanizante ale specializării. În secolul al XVII-lea, descoperirile din lumea fizică au pavat calea spre încorporarea ştiinţelor în educaţie, cu toate că abia două secole mai târziu acestea au început să constituie o ameninţare la adresa vechilor discipline intelectuale, în acea perioadă, schimbarea a prins viteză cu ajutorul a două evoluţii de o importanţă covârşitoare. Prima a fost o creştere remarcabilă a dominaţiei omului asupra naturii, care i-a uimit pe toţi în afară de înţelepţi; a doua a fost răspândirea tot mai accentuată a învăţământului de masă. Cea din urmă ar fi putut să fie în sine un lucru bun, însă a ajuns să fie compromis din cauza problemei nesoluţionate a autorităţii, proprie democraţiei egalitariste: nu se găsea nimeni care să aibă dreptul să spună cu certitudine cu ce anume trebuiau hrănite mulţimile avide de cunoaştere, în cele din urmă, într-o capitulare jalnică în faţa circumstanţelor şi în renunţarea la autoritatea cunoaşterii, a apărut sistemul electiv. Acesta a fost urmat de un carnaval al specializării, al profesionismului şi al vocaţiilor, adesea încurajate şi protejate de curioase mijloace birocratice, astfel încât la adăpostul onorabilului nume al Universităţii s-a purces la negocierea unor bizare mănunchiuri de interese, nu puţine din acestea fiind în esenţă de-a dreptul anti-intelectuale, chiar şi în aparenţă. Instituţiile de învăţământ nu au stopat

declinul, ci mai degrabă au contribuit la el, de vreme ce şi-au pierdut interesul pentru formarea lui *homo sapiens,* înlocuindu-l cu *homo faber*.

Studiul devine obişnuinţă şi este uşor de văzut felul în care schimbările de care vorbeam au reflectat de la o epocă la alta tipul dominant de lider. În secolul al XVII-lea exista, pe de o parte, apărătorul credinţei, regalist şi învăţat, iar, pe de altă parte, intelectualul aristocrat, de felul lui John Milton şi al teocraţilor puritani care au pus bazele primelor colonii americane. Următorul secol a cunoscut dominaţia Whig în Anglia, iar pe continent apariţia enciclopediştilor şi a romanticilor, oameni nu lipsiţi de un fond intelectual, dar care în mod asiduu tăiau legăturile care ancorează gândirea în realitate, pe măsură ce cădeau răpuşi de amăgirea că omul ar fi prin natura sa bun. Mustrarea pe care Frederic cel Mare o adresează unui sentimental, „Ah, dragul meu Sulzer, dumneata nu cunoşti rasa asta blestemată”, reflectă foarte bine diferenţa dintre cele două viziuni. Perioada următoare a fost martora ridicării conducătorului popular şi demagog, duşmanul tipic al noţiunii de privilegiu, care a răspândit această idee şi în Anglia, a răscolit continentul cu revoluţii, iar în Statele Unite a înlocuit ordinea socială instaurată de Părinţii Naţiunii cu una a demagogiei şi a maşinăriei politice urbane. Secolul al XX-lea a adus figura liderului maselor, cu toate că la acel moment deja se petrecuse o rupere a cărei profundă semnificaţie o vom observa mai încolo. Noii profeţi ai reformei se împart strict în umanitarişti sentimentali şi un grup elitist de teoreticieni fără scrupule, care se mândresc cu independenţa lor faţă de sentimentalism. Plini de ură faţă de lumea asta pe care nu ei au făcut-o, după secole de destrăbălare, comuniştii moderni – revoluţionari şi logicieni – se hotărăsc să folosească instrumentele rigorii intelectuale. În decizia lor se ascunde cel mai aspru reproş adus omului Renaşterii şi succesorilor săi pentru dezertarea din frontul intelectului. Nimic nu-l tulbură mai mult pe omul modern decât claritatea logică pe care o folosesc comuniştii în rezolvarea

tuturor problemelor. Cine poate spune că sentimentul acesta nu e născut dintr-o descoperire profundă a faptului că aici se găsesc primii realişti adevăraţi de sute de ani încoace şi că liberalismul occidental nu poate fi salvat de bălăceala în zone călduţe de mijloc?

Această istorie a trecerii omului de la transcendentalismul religios sau filosofic a fost povestită de multe ori şi, de vreme ce a fost prezentată ca o istorisire a progresului, e foarte greu astăzi să convingi oamenii să vadă contrariul. Totuşi, a constata realitatea decadenţei este datoria cea mai urgentă a timpului nostru, pentru că, până nu vom fi demonstrat că declinul cultural e un fapt istoric – care poate fi determinat – şi că omul modern şi-a cam risipit averea moştenită, nu-i vom putea combate pe aceia care au căzut pradă optimismului isteric.

Aceasta e deci sarcina noastră, iar obstacolul cel mai serios în calea ei este faptul că oamenii care au străbătut acest coborâş au dezvoltat o insensibilitate direct proporţională cu gradul lor de degradare. Pierderea se simte mai limpede atunci când începe; după ce se instalează obişnuinţa, se instalează starea anormală de apatie, care creşte pe măsură ce se adânceşte criza morală. Şansele cele mai bune de mântuire a omului sunt atunci când se ivesc primele semne timide de avertizare; şi asta, cred eu, explică de ce gânditorii Evului Mediu se agitau asupra unor chestiuni care nouă astăzi ni se par lipsite de noimă sau de relevanţă. Dacă lucrurile continuă în acelaşi fel, glasurile care cheamă la trezire se sting rând pe rând şi nu este exclus ca omul aflat în această etapă să ajungă într-o stare în care să-şi piardă toată orientarea morală. Aşa că, în faţa enormei brutalităţi a timpului nostru, părem incapabili să întâmpinăm cu reacţii adecvate pervertirea adevărului şi actele de bestialitate. Din ce în ce mai des, ne complăcem în prezenţa contradicţiei, respingând moştenirea greacă, şi arătăm indiferenţă în faţa suferinţei, negând spiritul creştinismului. Iar această lipsă de simţire se vede mai ales de când cu marile războaie. Ne apropiem de o condiţie în care vom deveni

amorali, lipsiţi chiar de capacitatea de a ne da seama de asta, degradaţi fără a avea mijloacele prin care să ne măsurăm căderea.

Din aceste motive, atunci când reflectăm asupra cataclismelor acestor timpuri, suntem profund mişcaţi de incapacitatea oamenilor de a li se opune. În trecut, calamităţile trezeau, dacă nu mari virtuţi, măcar fapte eroice; dar în urma groaznicelor judecăţi pronunţate împotriva oamenilor şi a naţiunilor în ultimele decenii, depistăm anumite note de trivialitate şi prefăcătorie. O stranie disparitate a luat fiinţă între dramatismul acestor acţiuni şi comportamentul protagoniştilor şi căpătăm impresia că urmărim nişte actori care nu-şi înţeleg rolurile.

Optimismul isteric va fi predominant până când lumea va recunoaşte din nou existenţa tragediei, iar existenţa tragediei n-o poate recunoaşte decât atunci când va începe din nou să facă diferenţa între bine şi rău. Speranţa restaurării depinde de regăsirea acelei „ceremonii a inocenţei”, a acelei clarităţi în viziune şi a cunoaşterii formei care ne va ajuta să simţim tot ce ne e străin sau distructiv, tot ce nu e compatibil cu năzuinţa noastră morală. Momentul în care să pornim în căutarea acestui lucru a sosit, înainte ca să cădem în acea nepăsare perfectă a celor care preferă pieirea. Căci, pe măsură ce înaintăm, mişcarea devine centrifugă: ne vom simţi bine în starea de abandon şi nu vom mai avea niciodată un sentiment de împlinire ca atunci când vom fi aplicat vreunei cazemate a culturii noastre o lovitură mortală.

În lumina acestor împrejurări, nu ne va lua prin surprindere faptul că, la invitaţia pe care le-o vom adresa de a intui posibilitatea decadenţei, oamenii ne vor întâmpina cu neîncredere şi respingere. Trebuie să fim conştienţi de faptul că în realitate cerem o mărturisire a vinovăţiei şi un angajament la seriozitate; facem asemenea cereri de pe o poziţie ideală sau supra-personală şi nu ne putem aştepta la o primire mai cordială decât au avut parte cei care au zgâlţâit corabia mulţumirii de sine în oricare altă epocă dinainte. Din contră, primirea care ni se

va face va fi şi mai rece în zilele de azi, pentru că un secol şi jumătate de dominanţă burgheză a produs un soi de gândire cât se poate de nereceptiv la ideile incomode. Să adăugăm la aceasta egocentrismul omului modern, alimentat din multe izvoare, care doar cu mare greutate va permite smerenia necesară pentru autocritică.

Apostolii modernismului îşi încep de obicei diatribele înşirând liste ale realizărilor modernităţii, fără a-şi da seama că de fapt se scufundă în *particulari.* Ar trebui să le amintim că nu putem începe să enumerăm până când nu vom fi definit ce anume căutăm să dovedim. Nu ne vom declara satisfăcuţi cu enumerarea tuturor invenţiilor şi proceselor evului nostru decât atunci când vor putea demonstra că acestea înseamnă altceva decât splendide înflorescenţe ale mucegaiului decăderii. Oricine doreşte să ridice în slăvi vreo realizare modernă ar trebui să aştepte până când va fi reuşit să justifice prin ea apropierea de ţinta asumată a civilizaţiei noastre, într-un mod la fel de riguros precum cărturarii Evului Mediu legau mereu concluziile doctrinelor lor de natura lui Dumnezeu. Orice demonstraţie căreia îi lipseşte o asemenea corelaţie e lipsită de sens.

Dacă vom cădea totuşi de acord că putem vorbi despre scopuri înainte de mijloace, putem începe prin a pune nişte întrebări perfect banale despre condiţia omului modern. Mai întâi de toate, haideţi să cercetăm dacă acest om ştie mai multe sau dacă este în ansamblu în vreun fel mai înţelept decât predecesorii săi.

Aceasta e o abordare esenţială, iar dacă pretenţia omului modern că ar şti mai multe este corectă, critica noastră e compromisă, căci este greu de imaginat că un popor care a dobândit multă cunoaştere pe parcursul secolelor a ales să urmeze o cale rea.

Desigur că totul depinde de ce înţelegem prin cunoaştere. Mă voi alătura afirmaţiei clasice că nu există cunoaştere la nivelul senzaţiilor, că aşadar cunoaşterea adevărată se referă la *universali* şi că orice cunoaştem ca adevăr ne ajută deopotrivă să facem şi preziceri. Procesul

învăţării include interpretare, iar cu cât avem nevoie de mai puţini *particulari* pentru a ajunge la generalizare, cu atât mai buni elevi vom fi la şcoala înţelepciunii.

Întreaga tendinţă a gândirii moderne sau, am putea spune, întregul său impuls moral este îndreptat spre a ţine individul ocupat la nesfârşit cu inducţia. Din vremea lui Bacon, lumea mai degrabă a fugit de principiile morale decât a dorit să se apropie de ele, astfel încât, la un nivel verbal, vedem cum „faptele" substituie „adevărul", iar la nivel filosofic, suntem martorii unui atac asupra ideilor abstracte şi a gândirii speculative. Presupunerea implicită a empirismului este că experienţa ne va spune ce anume experimentăm. În arena ideilor populare, se poate spune, pe baza anumitor articole de ziar şi emisiuni radio, că omul obişnuit a devenit îmbibat cu această noţiune şi îşi imaginează că dobândirea sârguincioasă a *particularilor* va face din el un om cultivat. Cu ce convingere jalnică îşi recită el faptele! I s-a spus: cunoaşterea este putere, iar cunoaşterea constă într-o mare mulţime de lucruri mărunte.

Aşadar, tranziţia de la gândirea cercetătoare la investigarea experienţei l-a lăsat pe omul modern atât de asaltat de multiplicităţi, încât nu mai e capabil să distingă pe ce drum merge. Prin aceasta înţelegem ceva în sensul dictonului lui Goethe, prin care se poate spune despre cineva că ştie multe, dar cunoaşte prea puţin. Când contemporanul nostru aparţine unei profesii oarecare, el este capabil să descrie o minusculă bucăţică de lume cu maximă precizie, însă, cu toate acestea, îi lipseşte înţelegerea. Nu poate exista adevăr în condiţiile unei programe care separă ştiinţele, iar acest mod de gândire va ajunge neputincios imediat ce sunt introduse relaţii *ab extra.*

Lumea cunoaşterii „moderne" e cam ca universul lui Eddington, care se dilată prin difuzie până când ajunge la punctul în care se anulează.

Ceea ce apărătorii civilizaţiei actuale vor să spună de fapt atunci când spun că omul modern e mai bine educat

decât predecesorii săi este că alfabetizarea e mai larg răspândită. Gradul de alfabetizare poate fi demonstrat; totuşi, se poate pune întrebarea dacă a existat vreodată un panaceu mai mincinos; suntem siliţi, după o sută de ani de experienţă, să reverberăm amara observaţie a lui Nietzsche: „Pe termen lung, faptul că că li s-a permis tuturor să învăţe să citească a distrus nu doar scrisul, ci şi gândirea.” Important nu e că oamenii pot să citească; ci ce anume citesc şi ce pot fi determinaţi, prin orice mijloace posibile, să înveţe din ceea ce citesc. Le-am oferit stăpânirea unei tehnici de achiziţie; cât de siguri putem fi de felul în care ei aleg să o folosească? într-o societate în care există liberă exprimare şi popularitatea e răsplătită, ei citesc mai degrabă lucruri care îi pervertesc şi sunt încontinuu expuşi manipulării celor care controlează maşinăria tiparului – după cum voi sublinia mai încolo, într-un alt pasaj. Se pune întrebarea dacă măcar una din trei persoane va fi în stare să extragă ceea ce în mod corect putem numi cunoaştere din aceste materiale de lectură liber alese. Cantitatea înfricoşătoare de fapte la care are acces astăzi omul serveşte doar ca să-l smulgă din meditaţia asupra principiilor primare, astfel încât atenţia îi devine periferică. Şi deasupra tuturora, ca o reamintire a acestei fatalităţi, pluteşte tragedia Germaniei moderne, singura naţiune totalmente alfabetizată.

Acum, toţi cei care sunt de partea lui Bacon în ceea ce priveşte preferinţa pentru pantofi mai degrabă decât pentru filosofie vor răspunde că aceasta e doar o văicăreală inutilă, pentru că adevărata glorie a civilizaţiei moderne rezidă în faptul că omul şi-a perfecţionat starea materială până la punctul în care să-şi asigure suficient existenţa. Şi probabil că se poate dovedi statistic că omul obişnuit de azi, din ţările care nu au fost distruse de război, dispune de mai multe bunuri de consum decât strămoşii săi. La aceasta, totuşi, aş avea de făcut două comentarii.

Primul este că, de vreme ce omul modern nu şi-a definit modul de viaţă, se va iniţia pe sine însuşi într-un şir

nesfârşit de acţiuni prin care se va strădui să-şi asigure un trai „decent”. Una din cele mai ciudate discrepanţe ale istoriei este cea între sentimentul abundenţei resimţit de societăţile mai vechi şi mai simple şi sentimentul de insuficienţă resimţit de societăţile în mod flagrant mai bogate de azi. Charles Péguy a făcut referire la sentimentul omului modern de „strangulare economică înceată”, la convingerea lui că nu are niciodată îndeajuns pentru a satisface necesităţile impuse de tiparul său de viaţă. Standardele de consum pe care nu le poate atinge şi pe care nici nu are nevoie să le atingă se strecoară eminamente în viaţa lui deghizate în veşmintele datoriei. Pe măsură ce abundenţa văzută din perspectiva unei vieţi simple e înlocuită de nevoie, aşa cum e privită din mijlocul unei vieţi complexe, se pare că, într-un anume fel încă neexplicat, am ajuns să formalizăm prosperitatea până când pentru majoritatea oamenilor ea a ajuns doar un rod al imaginaţiei. Desigur că nu va fi câştigată cauza adepţilor lui Bacon până când nu se va dovedi că înlocuirea stării de lăcomie cu starea de mulţumire, a spiralei mereu ascendente a dorinţelor cu simpla satisfacere a unor necesităţi fireşti stabile este calea care duce la fericire.

Să presupunem, totuşi, că ignorăm aceste sentimente de frustrare şi ne îndreptăm atenţia spre faptul că, prin comparaţie, omul modern posedă mai mult. Chiar această circumstanţă declanşează un conflict, pentru că există o lege constantă a naturii umane care spune că, cu cât omul posedă mai multe lucruri, cu atât mai puţin va fi dispus să muncească pentru ele – adică va fi tot mai puţin dispus să producă ceea ce trebuie consumat. Munca încetează să mai fie o funcţie aparţinătoare a vieţii; ea devine ceva ce se oferă cu nemulţumire în schimbul acelor mijloace sau acelei abundenţe la care fiecare are „dreptul”. O societate răsfăţată astfel poate fi comparată cu un beţiv: cu cât se îmbată mai tare, cu atât mai puţin este capabilă de muncă şi de a-şi asigura mijloacele pentru a se lăfăi în viciul său. Un sistem bazat foarte mult pe materialism, prin însăşi atracţia pentru lux, îl va face pe cetăţean incapabil de

munca necesară menţinerii lui, aşa cum s-a văzut de nenumărate ori în istoria indivizilor şi a naţiunilor.

Dar să lăsăm la o parte toate consideraţiile particulare de acest fel şi să ne întrebăm dacă omul modern, din raţiuni mai mult sau mai puţin evidente, se simte mai fericit. Trebuie să evităm consideraţiile superficiale cu privire la starea lui şi să căutăm ceva fundamental. Sunt dispus să accept „simţirea unei vitalităţi conştiente" enunţată de Aristotel. Se simte omul modern gata să înfrunte viaţa, o priveşte aşa cum un sportiv bine pregătit priveşte la competiţia ce-i stă înainte?

În primul rând, trebuie să ţinem cont de adânca anxietate psihică, de predispoziţia extraordinară spre nevroză care caracterizează în mod unic veacul nostru. Omul modern tipic are imaginea unui animal hăituit. El simte cumva că s-a pierdut busola realităţii. Acest lucru, la rândul său, produce dezintegrare, iar dezintegrarea face imposibil acel soi de predicţie raţională prin care oamenii, în vremuri de normalitate, îşi pot ordona vieţile. Iar spaima care o însoţeşte eliberează înspăimântătoarea forţă a urii, care duce la ameninţări între naţiuni şi la războaie. Puţini sunt azi oamenii care pot fi siguri că războiul nu va distruge moştenirea care trebuie lăsată copiilor; şi chiar dacă acest rău va fi ţinut cumva în frâu, individul nu are cum să stea liniştit, pentru că ştie că tehnologia de tip *juggernaut* are toate şansele să sucească sau să distrugă tiparul de viaţă pe care şi l-a creat. Omul, această creatură făcută să privească în urmă şi înainte, constată că acest act de pe urmă e demodat şi că primul a devenit imposibil.

Adăugată la aceasta dintâi mai este încă o pierdere: omul primeşte în mod constant asigurarea că are astăzi mai multă putere decât în orice alt moment din istorie, însă experienţa lui zilnică e una a neputinţei. Să privim la omul de azi, aşa cum se află pierdut pe undeva în jungla vreunui mare oraş. Dacă lucrează într-o organizaţie de afaceri, sunt şanse mari ca el să-şi fi sacrificat orice independenţă în schimbul acelei recompense dubioase numite bani. Organizaţiile moderne, fie ele societăţi sau

corporaţii, transformă independenţa într-un lux; de fapt, chiar integritatea obişnuită poate deveni un lux interzis omului de rând, aşa cum a arătat Stuart Chase. Omul nu este doar sclav în locul lui zilnic de trudă, ci mai e şi pus în coteţ, în cabină, închis în nenumărate moduri, multe din ele gândite cu simţul practic al strângerii unui mare număr de oameni într-un spaţiu. Pentru că omul este privat de ceea ce i s-ar cuveni în mod normal, rezultatul va fi frustrarea, iar pe feţele oamenilor ale căror suflete încă nu s-au micşorat de tot rămâne întipărită o expresie flămândă de nefericire.

Mai sunt şi alte întrebări care trebuie puse apologeţilor progresului. Se va obiecta, desigur, că decadenţa timpului prezent este de fapt una a iluziilor pe care omenirea şi le făureşte în permanenţă; se va spune că fiecare generaţie simte acelaşi lucru cu privire la următoarea, la fel cum părinţii nu pot niciodată avea deplină încredere în abilitatea copiilor de a se descurca în lumea cea mare. Ca replică, trebuie să afirmăm că, date fiind condiţiile descrise, fiecare generaţie la rând demonstrează un anume declin în sensul în care se apropie de prăpastie cu încă un pas. Atunci când schimbarea e în plin avânt, fiecare generaţie va ajunge la o medie a acestui declin, iar faptul că anumite culturi au ajuns de la o formă înaltă de organizare la disoluţie poate fi demonstrat pe cât de obiectiv posibil în întreaga istorie. Să ne gândim numai la Grecia, Veneţia, Germania. Afirmaţia că schimbările produse de la o generaţie la alta sunt iluzorii şi că există în realitate doar cicluri ale reproducerii biologice e o altă formă a negării standardelor şi în cele din urmă a cunoaşterii, ceea ce stă la rădăcina degradării noastre.

Civilizaţia a constituit mereu un fenomen intermitent; dar ne-am lăsat ochii să fie orbiţi de insolenţa succesului material şi n-am mai putut recunoaşte acest adevăr. Multe societăţi recente etalează o strălucire pirotehnică şi o capacitate de a oferi senzaţii rafinate mult dincolo de orice s-a pomenit în zilele lor de glorie. Că asemenea lucruri pot exista şi în acelaşi timp pot unelti împotriva capacităţii de

alegere, iată marea lecţie care trebuie învăţată.

În ultima parte a analizei, problema este cum să recuperăm acea integritate intelectuală care le permite oamenilor să perceapă ordinea lucrurilor. Capitolul de deschidere, aşadar, va încerca să delimiteze sursa de bază a sentimentelor şi a gândurilor noastre despre lume, lucru care face ca judecăţile noastre despre viaţă să nu fie schimbătoare şi comune, ci necesare şi corecte.

# CAPITOLUL 1
# SENTIMENT FĂRĂ SENTIMENTALISM

*Însă ceea ce omul crede în mod practic (aşa cum i se întâmplă adesea fără să şi-o recunoască sieşi şi cu atât mai puţin altora); lucrurile pe care omul le ţine aproape şi pe care le cunoaşte cu certitudine cu privire la relaţiile sale primordiale cu acest Univers misterios, la datoria şi la destinul care îi revin, aceste lucruri au întotdeauna un rol esenţial şi le determină într-o manieră creativă pe toate celelalte.*

— CARLYLE

Fiecare om care-şi aduce contribuţia într-o anumită cultură dispune de trei nivele de reflecţie conştientă: în primul rând, cel al ideilor sale specifice asupra lucrurilor, apoi cel al credinţelor şi convingerilor lui în general şi, în cele din urmă, nivelul visului său metafizic asupra lumii.

Primul din aceste nivele e populat de gândurile care-i guvernează activităţile cotidiene; acestea îi dictează felul în care se va ocupa de chestiunile zilnice, aşa că ele constituie legătura lui cu lumea. Individul poate exista pe acest nivel doar pentru perioade scurte, pentru că prea mult mundan va duce în cele din urmă la stricarea armoniei şi la conflicte.

Peste acest nivel se află ansamblul de convingeri, între care unele pot fi simple moşteniri, însă altele sunt dobândite de-a lungul vieţii sale obişnuite de reflecţie. Chiar şi sufletele cele mai simple dispun de câteva concepţii rudimentare despre lume, pe care le aplică mereu sub formă de alegeri personale. Şi acestea se sprijină tot pe un ceva mai mare, mai general.

Deasupra tuturor însă se află acea gândire intuitivă asupra naturii imanente a realităţii, iar aceasta e instanţa prin filtrul căreia sunt verificate în cele din urmă atât

ideile, cât şi convingerile. În lipsa unui vis metafizic, e imposibil ca oamenii să trăiască împreună în mod armonios pentru un timp mai îndelungat. Visul poartă în sine o permanentă evaluare, care compune în cele din urmă legătura din cadrul comuniunii spirituale.

Atunci când afirmăm că filosofia începe cu starea de uimire, de fapt afirmăm că sentimentul este anterior raţiunii. Nu începem să raţionăm despre ceva decât atunci când ne-a fost trezit un interes de natură afectivă. În existenţa culturală a omului, aşadar, adevărul de o importanţă covârşitoare despre orice om este atitudinea acestuia faţă de lume. Şi cât de des ni se reaminteşte că atunci când voinţa e stricată, nu poate ieşi nimic bun! Nu degeaba i se spune diavolului „prinţul avocaţilor” şi nu degeaba personajele malefice ale lui Shakespeare sunt gânditori desăvârşiţi. Dacă spiritul e rău, raţiunea va amplifica răutatea; dacă e bun, raţiunea va ordona şi va cultiva ce este bine. Nu avem autoritatea de a susţine ceva de natură socială sau politică decât dacă am arătat prin voinţa noastră primară că suntem de acord cu anumite aspecte ale lumii reale. Poziţia pe are o luăm va fi arbitrară în sensul în care formulăm o afirmaţie care nu a mai fost formulată de nimeni înainte. Putem lansa multe alte afirmaţii, dar numai după ce am fixat în mod categoric că viaţa şi lumea sunt preţioase şi trebuie cultivate ca atare.

Aşadar, cultura este la originea ei un mănunchi de afirmaţii, astfel încât înţelegem de ce aspectele ei cele mai înfloritoare apar adesea în cadrul etapelor primitive ale unui popor în care există sentimente puternice de „aşa trebuie să fie” faţă de lume, etapă ce precedă vremea în care începe decăderea esenţei spiritului.

Simpla aprobare e doar pasul dintâi; o cultură dezvoltată e un fel de a privi lucrurile printr-o acumulare de simboluri, astfel încât faptele empirice capătă o semnificaţie, iar omul simte că joacă într-o piesă în care chestiunile cu privire la care are de făcut alegeri îi vor susţine interesul şi-i vor menţine tonusul existenţial. Din acest motiv, o cultură adevărată nu se poate mulţumi cu

un sentiment care denotă sentimentalism în atitudinea sa faţă de lume. Trebuie să existe o sursă de clarificare, de aranjare şi ierarhizare, care va oferi motiv de folosire a facultăţilor raţionale. Omul purcede în această clarificare atunci când se apucă de mitologie, iar Aristotel a observat strânsa relaţie care se formează între naşterea miturilor şi filosofie. Această poetică a reprezentării, care defineşte o lume ideală, are o grozavă forţă de coeziune, legând popoare întregi de acceptarea aceluiaşi proiect şi contopind întreaga lor putere de imaginaţie. După această etapă, apare filosoful care scoate în evidenţă legătura necesară între fenomene, dar care, la celălalt capăt, poate părăsi nivelul drumeţului, sărind direct la discuţia despre punctul terminus al călătoriei.

Aşadar, în realitatea existenţei sale, omul e împins de la spate de sentimentul dragostei de viaţă şi, în acelaşi timp, tras înainte de o concepţie pe care o are despre ce ar trebui să devină el. Măsura în care viaţa lui e modelată, între aceste două impulsuri, de condiţiile lumii fizice, e greu de stabilit şi au trebuit depăşite aşa de multe limitări, încât suntem nevoiţi cel puţin să dăm voie probabilităţii ca voinţa să fi avut şi ea o influenţă asupra lor.

Cel mai important scop pe care trebuie să-l împlinească un om este această reprezentare imaginară a ceea ce e de altfel un fapt empiric brut, acel dat al lumii. Atunci, facultăţile raţionale ale omului vor fi în slujba unei viziuni care îi poate feri sentimentele de sentimentalism. Zgomotul şi furia vieţii sale nu ar avea niciun sens, ar fi ca o tragedie jucată pe o scenă, dacă acţiunile sale, în întregimea lor, nu ar afirma ceva anume. Şi putem spune despre una, ca şi despre cealaltă, că acţiunea trebuie să stea între limitele raţiunii dacă sentimentele noastre faţă de ea sunt conştiente şi proporţionare sau, altfel spus, drepte. Ignorantul în ale filosofiei îşi viciază propriile acţiuni prin aceea că nu se opreşte să determine măsura lor. Aceasta explică de ce perioadele pre-culturale sunt caracterizate de o lipsă de formă, pe când cele post-culturale de o ciocnire aprigă între forme. Sumbra câmpie

iluminată în răstimpuri de fulgere de alarmă, care se pare că va fi lumea viitorului, va arăta ca o arenă în care ideile conflictuale, nenumărate în urma acumulării lor de-a lungul secolelor, vor fi eliberate de disciplina impusă mai devreme de conceptele imuabile supreme. Declinul moral duce la confuzie; ne agităm din cauza senzaţiilor şi privim cu uimire la creaţiile pline de seninătate ale sufletelor care au avut parte de ancorare metafizică. Ideile noastre devin percepţii convenabile şi acceptăm contradicţia pentru că nu mai simţim nevoia de a ne lega gândurile de visul metafizic.

Trebuie să fie evident că logica depinde de vis şi nu visul de logică. Trebuie să admitem aceasta atunci când ne dăm seama că procesele logicii se sprijină pe clasificare, că această clasificare se face prin identificare şi că identificarea e intuitivă. De aici deducem că o destrămare a visului aduce confuzie în gândire, aşa cum întâlnim pretutindeni în vremurile de acum. Fie că o descriem ca decadenţă a religiei sau pierderea interesului în metafizică, rezultatul e acelaşi; căci amândouă sunt centre care dispun de puterea de a integra şi, dacă cedează în aceasta, se porneşte o împrăştiere care nu se mai termină până când cultura nu ajunge sfărâmată în bucăţi. Nu încape nicio îndoială că eforturile enorme ale Evului Mediu de a păstra o viziune comună asupra lumii – eforturi care au luat forme incomprehensibile pentru omul modern, pentru că el nu mai înţelege ce miză se află întotdeauna ascunsă în asemenea circumstanţe – au însemnat o conştientizare mai acută a realităţilor decât arată astăzi cei care ne conduc. Învăţaţii au înţeles că dilema *universalia ante rem* sau *universalia post rem,* sau dilema despre câţi îngeri pot sta pe vârful unui ac, atât de des citată ca exemplu de inutilitate scolastică, aveau ramificaţii incalculabile, astfel încât, dacă nu exista un acord în privinţa acestor chestiuni, unitatea în lucrurile practice era şi ea la fel de imposibilă. Căci răspunsul la ele oferea ceea ce le trebuia ca să închege lumea în care trăiau; fundamentul acestui răspuns constituia fântâna

înţelegerii şi cântăririi; el dădea principiul euristic prin care societăţile şi artele puteau fi aprobate şi reglementate. El conferea raţiune sentimentului faţă de lume, cu rezultatul că acesta se putea apoi aplica situaţiilor, fără a lăsa omul să cadă în sentimentalism, pe de o parte, sau în brutalitate, pe de altă parte.

Impunerea acestui tipar ideatic asupra acţiunilor ne eliberează de recursul anevoios la justificarea pragmatică. Aici, într-adevăr, se află începutul autocontrolului, care e o izbândă a transcendentului. Atunci când un om alege să urmeze ceva arbitrar, atât cât îi permite experienţa umană, el îndeplineşte un act de abstracţiune; el recunoaşte numenalul, iar aceasta şi nu auto-măgulirea va lua forma studiului propriilor sale realizări, conferindu-i demnitate.

Din înţelepciunea zicerilor străvechi, omul se pierde pe sine pentru a se regăsi pe sine; el conceptualizează pentru a nu se scufunda în primitivismul naturii. Ne este dat prin destin să fim confruntaţi prima dată cu lumea ca dat primar, dar să nu ne sfârşim cursa doar cu un bagaj de impresii ale simţurilor. Aidoma felului în care cogniţia noastră trece de la înregistrarea unor detalii spre cunoaşterea universaliilor, sentimentele noastre se ridică din băltoaca simţurilor şi ajung în starea iluminată care reprezintă scopul final. Acesta e procesul care se poate defini ca sublimare. Omul e în lume spre a-şi împlini pătimirea, însă înţelepciunea îi vine în ajutor, cu setul ei de convenţii care modelează şi ridică acea pătimire spre stări mai elevate. Sarcina creatorilor de cultură este să ofere tiparele şi cadrele care se opun fatalităţii în care „fiinţa morală e trasă la fund” şi care vine din acceptarea experienţei brute. În lipsa adevărului transcendental al mitologiei şi metafizicii, sarcina aceasta ar fi imposibilă. Probabil că Jacob Burckhardt s-a gândit la acelaşi lucru când a spus: „Şi totuşi, ne rămâne sentimentul că toată poezia şi toată trăirea intelectuală au fost odinioară ajutoarele apropiate ale sfinţeniei şi au trecut ele însele prin templu.”

Omul stăpân pe sine este acela care poate repeta mereu actul abstracţiunii. El e pregătit să vadă lucruri sub aspectul eternităţii, pentru că vede în formă ceea ce este durabil. Aşadar, găsim invariabil în omul de adevărată cultură un adânc respect pentru forme. El se va apropia chiar de acelea pe care nu le înţelege, cu convingerea că dincolo de păstrarea lor din timpuri străvechi se ascunde o raţiune adâncă. Un asemenea respect îl va distinge de barbari, pe de o parte, şi de degeneraţi, pe de altă parte. Adevărul acesta poate fi exprimat şi altfel, adică afirmând că omul de cultură are un simţ al stilului. Stilul cere măsură, fie în spaţiu sau timp, căci măsura dă structură, iar structura este esenţială instrucţiei intelectuale.

Că nu contează în ce cred oamenii e o afirmaţie auzită tot mai des în zilele noastre. Afirmaţia aceasta poartă cu sine implicaţii îngrijorătoare. Dacă un om e filosof în sensul pe care l-am expus la început, ceea ce crede el îi va servi drept explicaţie pentru scopul existenţei. Şi atunci, cum ar putea doi oameni care nu se pun de acord cu privire la explicaţia scopului existenţei să aibă păreri comune în ce priveşte detaliile traiului zilnic? Afirmaţia spune în realitate că nu contează ce crede un om, atâta vreme cât nu-şi ia convingerile în serios. Oricine poate vedea că acesta e stadiul la care a fost redusă deja de mulţi ani credinţa religioasă.

Dar să presupunem că omul îşi ia în serios credinţa. Atunci, se întâmplă că lucrurile în care crede îşi vor lăsa amprenta asupra experienţelor sale, iar omul va aparţine unei culturi fondate pe anumite principii exclusive. Pentru a deveni eligibil, trebuie să poată spune cuvintele corecte despre lucrurile corecte, ceea ce înseamnă, la rândul său, că omul trebuie să posede simţirea corectă. Această expresie, atât de dragă secolului al XVIII-lea, ne duce înapoi în timp spre ultima epocă a omenirii în care simţirea şi raţiunea mai erau văzute într-un parteneriat echitabil.

Adevărul că o cultură reprezintă sentiment sau simţire cizelată şi strunită de intelect devine tot mai clar pe măsură ce ne îndreptăm atenţia spre acel soi de barbarism

care a apărut în mijlocul nostru şi care poartă în sine o putere nedisimulată de dezintegrare. Această ameninţare e cel mai bine descrisă ca fiind dorinţa de imediat, căci scopul ei este să dizolve aspectele formale ale tuturor lucrurilor şi să ajungă la miezul sec al realităţii fabricate din spatele lor. Este o caracteristică a barbarului, fie el aparţinător unui stadiu pre-cultural, fie unul care se ridică din straturile de jos, în vremuri tulburi de dezintegrare a unei civilizaţii, să insiste în a vedea un lucru „aşa cum este". Dorinţa aceasta mărturiseşte despre faptul că el nu dispune de niciun mijloc personal pentru a spiritualiza acel lucru; relaţia este una de la obiect la obiect, fără intruziunea imaginaţiei. Neputând suporta veşmântul cu care omul de esenţă mai înaltă conferă lumii sensuri ale imaginaţiei, barbarul şi filistinul, care este barbarul ce trăieşte în mijlocul culturii, pretind în mod imperios accesul la ceea ce e cu desăvârşire tangibil. Acolo unde primul doreşte reprezentare, cel de pe urmă insistă asupra austerei goliciuni a materialităţii, presupunând pe bună dreptate că forma înseamnă constrângere. Nu e nevoie să amintim de vandali şi de goţi; de vreme ce preocuparea noastră se îndreaptă spre „invazia verticală a barbarismului" din chiar vremea noastră, voi aminti un moment din perioada modernă – şi din Statele Unite, tărâm atât de simbolic pentru lumea viitorului.

Aventurierul american era un soi de om care se emancipase din cultura sa, abandonând instituţiile bine întemeiate ale aşezărilor de coastă şi ale patriei sale europene. Liber să se bucure de-acum în lipsa oricărei constrângeri, el asocia toate felurile de forme cu maşinăria opresiunii de care fugise şi se pregătea de-acum să facă opoziţie în mod politic. Emanciparea sa l-a dezbrăcat de toleranţa pentru simboluri, pentru metodele indirecte şi chiar pentru acele insule de intimitate pe care toate comunităţile civilizate le respectă. De Tocqueville făcea cu privire la aceşti eliberaţi următoarea remarcă: „Precum sunt obişnuiţi să se încreadă în propria lor mărturie, lor le place să distingă cu extremă claritate obiectul care le

ocupă atenţia; aşa că îl dezbracă pe cât pot de mult de orice îl acoperă, scapă de tot ce l-ar putea ascunde vederii, pentru a vedea acel obiect mai de aproape, la lumina crudă a zilei. Această stare a gândului lor îi convinge curând să condamne formele, pe care le văd ca pe nişte giulgiuri nefolositoare şi incomode, obstacole între ei şi adevăr.”

Aventurierul era în căutarea unei soluţii pentru a dizolva formele. Aşa că şi-a găsit reprezentanţii în scriitori de felul lui Mark Twain, a cărui operă este în mare parte o satiră la adresa modului mai formal al europenilor de a face lucrurile. Pe măsură ce impulsul acesta se deplasa tot mai către est, el a încurajat convingerea că tot ce era formal era demodat sau, cel puţin, foarte ne-american. O neîncredere plebeiană în forme, care şi-a găsit manifestarea ideală în elogiile aduse banalului, a devenit caracteristica mentalităţii americane.

Se pune întrebarea dacă America a vulgarizat Europa sau Europa a corupt America. La această întrebare nu există răspuns, căci fiecare a cedat în felul său aceluiaşi impuls. Chiar Europa începuse încă de mult să renunţe la măreaţa moştenire a formelor medievale, încât la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Burke observa cu amărăciune că „graţia firească a vieţii”[4] era pe cale de dispariţie. America e responsabilă de vulgarizarea Lumii Vechi doar în măsura în care, aidoma unei sere, a adus impulsurile respective mai devreme la maturitate. E adevărat, ea se bucură de un infam loc fruntaş în alai. Astăzi, în întreaga lume se văd semnele primejdiei atacului la cultură, deoarece resorturile ei formale stau în calea exprimării omului natural.

Mulţi nu pot concepe de ce ar trebui ca forma să fie lăsată să îngreuneze exprimarea sincerităţii care vine din inimă. Motivul se găseşte într-una din limitările impuse omului: expresia lipsită de formă se apleacă cel mai adesea spre ignoranţă. Intenţia bună e ceva primar, dar nu e suficientă: aceasta e lecţia învăţată din experimentul

[4] E. Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța,* trad. Mihaela Czobor-Lupp (n. trad.)

curentului romantic.

Pe de altă parte, aparţinătorul unei culturi evită dinadins relaţia brută cu ceea ce este prea accesibil; el vrea ca obiectul să fie oarecum desenat şi îmbogăţit cu ficţiune, sau, cum s-a exprimat Schopenhauer, el nu vrea obiectul, ci mai degrabă ideea despre obiect. E jenat atunci când acel obiect e scos din contextul sentimentelor potrivite şi prezentat într-un fel golit, pentru că simte că se petrece o nouă invazie a acelei lumi pe care cu toate eforturile sale conştiente a căutat s-o respingă. Formele şi convenţiile sunt scara care duce în sus. De aici tăcerea omului aflat în cultură, atunci când priveşte spre sfâşierea barbară a unui văl care împodobeşte şi totodată ascunde. El înţelege ce se petrece, dar nu poate transmite nimic, pentru că îi este imposibil să arate sacrilegiul înfăptuit. Strigătele sale de *abeste profani* rămân neauzite de aceia care, în euforia ruperii unor legături, simt că ei sunt cei care lărgesc hotarele puterii sau ale cunoaşterii.

Orice grup care se vede pe sine ca emancipat e convins că predecesorii săi se temeau de realitate. Priveşte la eufemisme şi la toate vălurile decenţei cu care lucrurile fuseseră acoperite anterior şi le vede ca pe nişte obstrucţionări, pe care el, cu înţelepciunea-i superioară şi neabătutul curaj, le va îndepărta. Imaginaţia şi adresarea mai pe ocolite le va identifica de-a dreptul cu obscurantismul; orice intermediar devine un inamic al libertăţii. Oricine poate vedea toate acestea chiar şi într-o perioadă scurtă de timp; iată cum omul de azi priveşte zâmbind condescendent la interdicţiile anilor 1890 şi crede că cei care le-au încălcat au scăpat nepedepsiţi!

Acest om al zilelor noastre ar suferi o cruntă decepţie dacă ar avea în sufletul său un tipar clar cu care să poată măsura diferenţele; însă una din consecinţele acestei mascarade, după cum vom vedea, este că omul îşi pierde puterea de a face distincţii. Pentru că, atunci când vălurile sunt date la o parte, în spatele lor nu găsim nicio realitate, sau, cel mult, găsim o realitate a unor locuri atât de comune, încât de bună voie am fi gata să renunţăm la mica

noastră bravadă. Cei capabili de reflecţie îşi vor da seama că realitatea care ne însufleţeşte este de fapt o idee din care fac parte chiar ocolişul, învăluirea, rezerva. Sunt doar presupunerile noastre diferite asupra naturii unui lucru care îi dau acestuia sensul, şi nu vreo proprietate intrinsecă a sa, care să poată fi înşfăcată cu laba goală a barbarului. Într-un minunat pasaj premonitoriu, Burke prevedea rezultatele unui asemenea pozitivism, atunci când acesta a fost pentru prima dată dezlănţuit de Revoluţia Franceză: „Toate plăcutele iluzii, care au conferit delicateţe puterii şi eleganţă supunerii, care au armonizat diferitele aspecte ale vieţii şi care, printr-o asimilare lină, au încorporat, în politică, sentimentele care înfrumuseţează şi îndulcesc viaţa privată, trebuie spulberate de către acest nou imperiu al luminii şi raţiunii care cuprinde totul. Vălul decenţei trebuie smuls cu brutalitate. Toate ideile adăugate de bogăţia imaginaţiei noastre morale, pe care le adăpostim în sufletul nostru şi pe care intelectul le aprobă, toate aceste idei de care avem nevoie pentru a acoperi defectele bietei noastre naturi neprelucrate şi pentru a-i conferi demnitate în ochii noştri, trebuie date la o parte ca o modă desuetă, ridicolă şi absurdă.”[5]

Barbarismul şi filistinismul nu pot vedea cum cunoaşterea realităţii materiale echivalează cu cunoaşterea morţii. Dorinţa de a ne apropia de sursa senzaţiilor fizice – acesta e hăţul care ne trage în jos, punând capăt vieţii ideatice. Nicio educaţie nu este demnă de acest nume dacă eşuează în a clarifica faptul că lumea e mai uşor de înţeles de la o anumită distanţă sau că înţelegerea cea mai elementară cere un anume grad de abstractizare. A insista pe mai puţin înseamnă a ne contopi cu realitatea exterioară sau a capitula în faţa nesfârşitelor inducţii ale empirismului.

Epoca noastră oferă nenumărate exemple ale ravagiilor imediatului, dintre care cea mai clară imagine este neputinţa minţii omului modern de a recunoaşte obscenul.

[5] Ibid.

Această neputinţă nu e legată de decăderea puritanismului. Cuvântul e folosit aici în sensul său original, pentru a descrie ceea ce trebuie jucat în afara scenei – *ob-scene* – deoarece este nepotrivit pentru a fi expus publicului. Asemenea acţiuni, trebuie să subliniem, ar putea să nu aibă nicio legătură cu funcţiile animalice brute; ele includ intensă suferinţă şi umilire, pe care grecii, animaţi de înţelepciunea bunului simţ şi de omenie, le interziceau în teatrul lor. Elisabetanii, pe de altă parte, cu aluziile lor robuste la condiţia animalică a existenţei omului, nu erau totuşi obsceni. Totul depinde de modul în care e atins acest subiect.

Această eşuare a conceptului obscenităţii a venit în acelaşi timp cu ridicarea instituţiei gazetăriei, care, străduindu-se mereu să-şi lărgească aria în funcţie de canonul progresului, face din desacralizare o virtute. În secolul al XIX-lea, lumea a fost în mod vizibil atinsă de această schimbare, care a cauzat nelinişte printre oamenii care fuseseră crescuţi în tradiţia simţirilor cuviincioase. Buna cuviinţă, asemenea multor altor relicve demodate, a fost abandonată, deoarece stătea în calea a ceva. Fluturându-şi mândru neruşinarea, noul jurnalism oferea de acum într-o manieră ceremonioasă nişte conţinuturi care până atunci fuseseră învăluite într-o tăcere a decenţei. E firesc că un apostol atât de înfocat al culturii cum era Matthew Arnold a intuit duşmanul de moarte ascuns aici. După un tur în Statele Unite în 1888, el şi-a întărit convingerea că „dacă ar dori cineva cu tot dinadinsul să şteargă şi să ucidă într-o naţiune disciplina respectului de sine, cultivarea simţămintelor înalte, ar putea obţine acest lucru în modul cel mai eficient citind ziarele americane”. Oare ăsta să fi fost motivul pentru care, cu două sute de ani mai devreme, un guvernator al Virginiei îi mulţumea lui Dumnezeu, spre scandalizarea generaţiilor de mai apoi, că în colonie nu exista nici un singur ziar? Am putea avea vreun alt exemplu de cât de clar e descoperit răul de la prima vedere? Ceea ce am văzut atunci în faşă a ajuns să crească acum atât de mare,

imposibil de măsurat, încât astăzi avem publicaţii care chiar se specializează în acel gen de obscenitate pe care cei cultivaţi, spre deosebire de cei viciaţi, o găsesc respingătoare şi pe care înţelepţii antichităţii o interziceau.

În orice caz, i-a fost lăsată lumii ştiinţei şi raţionalismului sarcina de a face bani pe seama lucrurilor intime şi obraznice. Revistele ilustrate şi ziarele tabloide aduc în faţa milioanelor de ochi scene şi fapte care agresează orice definiţie a umanităţii. Ce lucru obişnuit e azi să vezi pe prima pagină a unui organ jurnalistic destinat să ajungă într-o sută de mii de cămine chipul desfigurat al unui copil călcat de maşină în stradă sau expresia muribundă a unei femei zdrobite de metrou, adevărate eşafoade de execuţie, scene de durere intensă. Acestea sunt obscenităţi. Înflorirea jurnalismului de senzaţie pretutindeni stă drept mărturie a pierderii punctelor de reper de către omul modern, a încăpăţânării sale de a se bucura de fructul interzis în numele libertăţii. Toate rezervele sunt sacrificate pe altarul gâdilării simţurilor. Extremele patimilor şi ale suferinţelor sunt oferite pe tavă pentru a înviora atmosfera la micul dejun sau a îndepărta plictiseala într-o seară petrecută acasă. Noţiunea de intimitate a fost abandonată pentru că s-a pierdut însăşi definiţia persoanei. Nu mai există un standard după care să judecăm ce anume aparţine doar omului ca individ. În spatele acestei obrăznicii se află renunţarea la simţire în favoarea satisfacţiei imediatului.

Există argumente insidios fondate pe presupusa necesitate de a revela realitatea, care par să justifice publicarea faptelor cu pricina. Se pretinde că asemenea materiale reprezintă viaţa aşa cum este ea şi că ar fi datoria organelor de presă să nu lase oamenii în necunoştinţă de cauză despre adevărata natură a lumii. Aserţiunea potrivit căreia aceasta ar fi reprezentarea lumii aşa cum este ea ne obligă să punem cea mai importantă întrebare dintre toate. Materialul brut al vieţii este exact ceea ce omul civilizat ar dori să cizeleze sau să primească

într-o manieră umanizată, susţinută doar de sentiment. Senzaţionalismul colportat de presă este, chipurile, destinat vulgului, care nu se sinchiseşte prea mult cu înţelegerea, dar este în schimb doritor de fiori. Vom avea ocazia de a observa în multe încrengături că una din marile conspiraţii împotriva filosofici şi a civilizaţiei, o conspiraţie enorm ajutată de tehnologie, este exact această substituire a reflecţiei cu senzaţionalul. Maşina nu poate respecta un sentiment şi nu a fost un accident faptul că marea paradă de obscenitate nu a întârziat în a însoţi tehnologizarea lumii.

În mod inevitabil, decăderea sentimentului este însoţită de o deteriorare a relaţiilor umane, atât a celor din familii, cât şi a celor prieteneşti, pentru că pasiunea pentru imediatul senzaţiei se concentrează pe avantajul pe care-l aduce clipa de faţă. Până la urmă, ceea ce ne leagă de cei foarte bătrâni sau de cei foarte tineri nu e nimic altceva decât sentimentul. Burke şi-a dat seama de asta când a spus că cei cărora nu le pasă de strămoşi vor simţi, în virtutea aceleiaşi legităţi, o similară indiferenţă faţă de urmaşi. Decizia omului modern de a trăi în aici şi acum se reflectă în neglijarea părinţilor bătrâni, care odinioară erau ţinuţi în cinste şi autoritate. Era o vreme când generaţia vârstnică era preţuită, pentru că ea reprezenta trecutul; acum, acelaşi motiv ne îndeamnă să îndepărtăm vârstnicii din preajma noastră. Copiii, la rândul lor, sunt văzuţi ca nişte poveri. Pe măsură ce omul se scufundă tot mai mult în timpul său şi în recompense de natură materială, credinţa în continuarea rasei umane slăbeşte şi niciun fel de cârpeală sociologică nu mai poate drege căminele pierdute.

Se spune uneori, atunci când vine vorba, că traiul la oraş face imposibilă continuarea relaţiilor interumane după vechiul tipar. Desigur că afirmaţia e fără îndoială adevărată, însă faptul că e folosită ca o scuză indică o gândire perversă. Căci hotărâtoare este intenţia omului, iar dacă viziunea noastră asupra lumii ar fi rămas corectă, atunci nici vieţuirea înghesuită din oraşe nu ar fi devenit

un tipar. Transpunerea unei concepţii despre viaţă în termeni lumeşti cu greu poate fi văzută ca fiind însăşi cauza acestei filosofii. Atunci când oamenii ridică la rang de valoare supremă relaţiile între ei, nu le trebuie mult timp până să găsească forma materială în care să manifeste aceste relaţii. Şi vorbim aici, ca peste tot, despre ceea ce consideră oamenii că ar fi viaţa adevărată.

În megalopolisuri, sentimentul de prietenie se pierde. Prietenii, în accepţiunea vulgară a limbajului modern, devin „amici”, care pot fi definiţi ca fiind acele persoane cu care locul de muncă te sileşte să te asociezi, sau, chiar mai frivol, acele persoane care-ţi vor permite să te foloseşti de ele în interes propriu. Întâlnirea inteligenţelor, afinitatea între personalităţile umane, lucruri pe care toate comunităţile unei culturi le-au considerat ca fiind parte a vieţii adevărate, au nevoie de prea mult sentiment într-o lume a maşinilor şi a falsului egalitarism. Se naşte vaga suspiciune că prietenia, dat fiind că se bazează pe selecţie, e nedemocratică. Acest soi de mentalitate va promova cu perfectă naivitate o carte despre cum să-ţi faci prieteni sau să influenţezi oamenii din jur. Unui om crescut într-o societate conectată spiritual – în ceea ce voi numi comunitatea metafizică – însăşi ideea unei campanii de cucerire de prieteni i-ar fi totalmente incomprehensibilă. În mod ideal, prietenii *sunt atraşi* de personalitatea potrivită a omului, în timp ce orice efort conştient de a dobândi o prietenie pare mai degrabă un semn de viclenie. Iar arta manipulării personalităţilor e evident o dovadă de lipsă de respect pentru personalitate. Doar într-o comunitate destrămată, unde spiritul, din lipsă de hrană, ajunge să fie atrofiat, ar putea să înflorească o asemenea impostură.

Atunci când sentimentele primordiale ale unui popor slăbesc, invariabil se produce un declin al credinţei în eroism. Pentru a înţelege semnificaţia acestui lucru, trebuie să ne dăm seama că un erou nu ar putea niciodată să fie un relativist. Să ne gândim pentru o clipă la soldatul tradiţional (nu din soiul acela de automate care compun

astăzi armata modernă) ca la un erou. Pentru început, ar părea paradoxal să spunem că, dintre toate categoriile de laici, acesta e cel mai îndepărtat de pragmatism; şi totuşi, chemarea de care are *el* parte este absolută. Dă-i însă o motivaţie oneroasă şi se va transforma pe dată într-un Falstaff. Munca sa slujeşte unor cauze care contează ca idealuri, pe care este învăţat să le ţină mai presus de proprietate şi chiar decât viaţa, aşa cum se afirmă mereu în timpul ceremoniilor militare. Adevărul acesta se poate vedea bine în formalismul extrem al acţiunilor militarului, pe care el îl duce cu sine pe câmpul de bătălie. O armată bine instruită care porneşte la atac vorbeşte despre impunerea unei ordini maxime asupra unei dezordini maxime. Aşadar, soldatul istoriei este prin excelenţă cu totul altceva decât acel agent al distrugerii orb şi iraţional, aşa cum îl arată azi unii scriitori contemporani. El e mai degrabă apărătorul acelei *ultima ratio,* ultimul apărător al raţiunii. Orice acţiune care presupune sacrificiul vieţii are implicaţii în transcendent, iar preferinţa pentru moarte înaintea altor forme de înfrângere, înaintea unui „destin cu mult mai crud decât moartea" este, din perspectivă lumească, cel mai mare exemplu de dedicare. Nu încape îndoială că străvechea solidaritate între preot şi soldat – o solidaritate devenită imposibilă astăzi, acum că războiul tehnologic de masă a scos meseria de soldat din sfera semnificaţiilor etice – se sprijină pe acelaşi fundament.

Dispariţia idealului eroic e mereu însoţită de creşterea comercialismului. Există aici o relaţie de cauză-efect, căci comerciantul e prin natura lucrurilor un relativist; mintea lui e mereu prinsă de valorile fluctuante ale pieţei, iar pentru el nu există eşec mai mare decât atunci când se apucă să dogmatizeze şi să moralizeze lucrurile. „Afacerile şi sentimentele nu se pot amesteca" e un laitmotiv de maximă semnificaţie, care explică tendinţele tuturor societăţilor organice de a exclude comerciantul din poziţiile de influenţă şi prestigiu; sunt sigur că acelaşi motiv explică restricţiile impuse de Platon negustorilor în *Legile* sale. Caracterul empiric al filosofici britanice nu se

poate să nu fie legat de obiceiurile comerciale ale acestei mari naţiuni de negustori.

La baza oricărei manifestări de prietenie faţă de semeni se află o anumită formă de sentiment, care derivă din orientarea noastră către lume. Odată dispărut acest sentiment, oraşele şi naţiunile rămân abandonate stării de simple comunităţi empirice, care sunt doar grămezi de oameni ce trăiesc pe aceeaşi bucată de pământ, fără prietenie sau înţelegere reciprocă şi fără capacitatea de a se organiza pentru supravieţuire atunci când încercările o cer. Pe de altă parte, avem comunitatea metafizică, animată de o simţire comună asupra lumii, care face ca toate stările sociale să vină laolaltă nestingherite şi să se bucure împreună de puterea care se naşte din aspiraţiile împărtăşite. Facem aşadar o pledoarie pentru reîntoarcerea la visul metafizic, ca să ne salvăm pe noi înşine de păcatele sentimentalismului şi brutalităţii. Oare nu absenţa acestui vis e cea care explică de ce

> În timp de oamenilor buni le lipsesc convingerile,
> Ticăloşii sunt plini de pasiuni intense?[6]

În lipsa acestei mari surse de ordine, pasiunile noastre se transformă în înclinaţii fără direcţie şi ne storc de putere, sau în ură care ne consumă sufletele. Pe de o parte avem sentimentalismul, cu emoţiile sale risipite în trivial şi absurd; pe de altă parte avem brutalitatea, care e incapabilă să facă distincţii în manifestarea violenţei ei specifice. Erele rămase celebre pentru cruzimea lor merită mai multă consideraţie decât acelea renumite, aşa cum va fi epoca noastră, pentru brutalitatea lor, căci cruzimea e cel puţin rafinată şi face diferenţa între obiectele şi intenţiile sale. Brutalităţile teribile ale războiului democratic au demonstrat cât de puţin este capabilă mintea maselor să vadă virtutea ascunsă în alegere şi în stăpânirea de sine. Refuzul de a vedea diferenţa între copil şi adult, între sexe, între combatant şi necombatant –

[6] W.B. Yeats, *A doua venire,* trad. Petru Dimofte (n. trad.)

distincţii care se află la baza spiritului cavaleresc – hotărârea de a le topi pe toate într-o masă informă – aceasta e distrugerea societăţii prin brutalitate. Zgomotul infernal al maşinii e urmat de un cor al violenţei; iar acumularea de bogăţii căreia i se dedică statele se pierde în fanatism orb şi distrugere. Aceia care şi-au construit vieţile pe lipsa de inteligenţă a sentimentalismului se vor strădui să se salveze folosindu-se de neinteligenta brutalitate.

Singura salvare se găseşte în constrângerea impusă prin idee; dar ideile noastre, dacă e să nu îngroaşe şi mai mult confuzia, trebuie să se afle în armonie cu o anumită viziune. Sarcina noastră seamănă mult cu a găsi legătura dintre credinţă şi raţiune într-o epocă ce nu cunoaşte înţelesul noţiunii de credinţă.

# CAPITOLUL 2
# DISTINCŢIE ŞI IERARHIE

*Căci dacă toate lucrurile ar fi apărut automat în loc să fie produsele unei minţi, ele ar fi toate uniforme şi indistincte.*
— SE ATANASIE

Realitatea cea mai evidentă care se constată în zilele noastre este obliterarea constantă a acelor distincţii care creează ţesătura unei societăţi. Societatea raţională este oglindirea unui logos, iar aceasta înseamnă că ea dispune de o structură formală care poate fi înţeleasă şi acceptată. Conservarea societăţii este aşadar direct legată de recuperarea adevăratei cunoaşteri. De dragul succesului restaurării noastre, nu putem sublinia destul că societatea şi masele sunt termeni contradictorii şi că aceia care caută să facă lucruri în numele maselor sunt distrugătorii din mijlocul nostru. Dacă societatea e ceva ce poate fi înţeles, ea trebuie să aibă o structură; iar dacă are o structură, trebuie să aibă şi o ierarhie; împotriva acestui adevăr metafizic, declamaţiile iacobinilor se risipesc în zadar.

Poate că cea mai dureroasă experienţă a conştiinţei moderne este pierderea resimţită a centrului; totuşi, acesta e rezultatul inevitabil al secolelor în care s-a insistat ca societatea să-şi abandoneze formele. Oricine poate vedea că oamenii astăzi sunt doritori să ştie cine e cu adevărat îndreptăţit să deţină autoritatea, că sunt în căutarea înfrigurată a surselor de valoare adevărată. Pe scurt, ei doresc să cunoască adevărul, dar li s-a predicat o pervertire care le scade pe zi ce trece şansele de a mai ajunge la acest adevăr. Pervertirea aceasta spune că într-o societate dreaptă nu trebuie să existe diferenţe.

Drumul nostru a ajuns într-un punct în care întrebarea dacă omul doreşte să trăiască în societate sau dacă

doreşte mai degrabă să trăiască într-un soi de relaţie animalică trebuie pusă cu toată seriozitatea. Pentru că, dacă se va continua cu respingerea oricărui fel de distincţie, nu mai există speranţă de integrare decât la nivelul instinctului.

După ce omul îşi dezvoltă visul metafizic şi devine capabil de simţiri raţionale, va identifica două motive de elevare, cunoaşterea şi virtutea – dacă nu cumva acestea două sunt una, posibilitate ce nu va fi investigată aici. Omul bun, omul dedicat sentimentelor corecte, a fost cel care a deţinut în mod natural autoritatea, în timp ce omul care a deţinut cunoaştere a fost necesar pentru îndeplinirea acelor sarcini care necesită sistem şi viziune. Cu ajutorul acestor criterii a fost posibilă edificarea unei structuri care oglindeşte respectul nostru pentru valoare. Proporţional cu contribuţia lor la idealul spiritual pe care-l exprimă Creaţia, oamenii s-au regăsit pe diferitele nivele ale acestei structuri, cu convingerea esenţială că, de vreme ce structura aceasta este logosul, posturile lor nu erau arbitrare, ci naturale şi drepte. Aceasta e societatea, în care fiinţa umană are un sentiment al direcţiei; în sens literal, s-ar putea spune că ea ştie unde-i „sus” şi unde-i „jos”, pentru că ştie unde să caute acele lucruri de sorginte mai înaltă. Există pentru om posibilitatea de a trăi în planul spiritului şi al inteligenţei pentru că unele puncte de referinţă sunt fixe.

Evident, aceasta nu e o situaţie socială în care pe fiecare îl cheamă Ion – acel nume aproape anonim, atât de ilustrativ pentru modul în care omul modern gândeşte despre semenii săi. Atât cât simţirea o îngăduie, vor exista desigur nume reale şi chiar nume onorifice. Pentru binele tuturor, desigur, funcţiilor mai înalte le vor fi ataşate prerogative, iar aceasta va însemna o ierarhie. Dar ierarhia necesită un postulat general acceptat asupra scopurilor şi, din acest motiv, ideologiile aflate în competiţie ale vremii noastre produc atâta confuzie.

Istoria dezintegrării noastre sociale a început cu desprinderea relaţiilor din jaloanele lor fixe, lucru

întâmplat în secolul al XIV-lea, însă străduinţa de a desfiinţa societatea în întregime nu a devenit programatică decât prin secolul al XIX-lea, când a apărut ca o culminare a filosofici naturale predominante. De vreme ce atât cunoaşterea, cât şi virtutea au nevoie de conceptul transcendenţei, ele devin cu adevărat stânjenitoare acelora care sunt dedicaţi standardelor materiale şi am văzut cât de insistent a fost impulsul de a căuta îndrumare la nivelele inferioare. În gândirea socială pătrunde acum o entitate statistică, anume consumatorul, care are puterea de a distruge literalmente acea structură metafizică ce susţine ierarhia. Să ne amintim că societatea tradiţională era organizată în jurul regelui şi al preotului, al soldatului şi al poetului, al ţăranului şi al meşteşugarului. Acum, distincţiile legate de vocaţii pălesc, iar noile organizaţii, dacă mai pot fi numite aşa, sunt construite în jurul capacităţilor de consum. La baza acestei alunecări se află teoria romantismului; dacă ataşăm mai multă semnificaţie sentimentului decât gândirii, curând, printr-o simplă extensie, vom ataşa mai mult dorinţei decât meritului. Chiar instituţii de învăţătură au cedat în faţa standardului utilitarian, iar James B. Conant, fost preşedinte al Universităţii Harvard, a declarat într-un discurs că principala contribuţie a universităţilor americane a fost ideea egalităţii între toate muncile folositoare.

Aceasta e măreaţa idee a socialismului, care este el însuşi odrasla materialistă a capitalismului burghez.

Este extrem de edificator să vezi că socialismul, la originea sa, e o teorie a clasei de mijloc şi nu un concept de sorginte proletară. Clasa de mijloc, datorită poziţiei ei în structura societăţii, nutreşte un ataşament special pentru siguranţă şi automulţumire. Protejată pe fiecare parte de clase sociale care trebuie să absoarbă şocurile, ea tinde să uite de nesiguranţa existenţei. Clasa de jos, apropiată fiind de realitatea nevoii, dezvoltă o forţă bărbătească şi e uneori atinsă de nobleţe în faţa sărăciei sale. Clasa superioară poartă responsabilităţi şi nu poate scăpa de o viaţă dramatică, pentru că în mâinile ei sunt

puse multe poveri. Fulgere de aprobare sau nemulţumire sunt trimise în direcţia ei, iar cel care este în vârful ierarhiei, fie că se bazează pe valori adevărate sau nu, ştie că în joc este capul său. Între acestea se află clasa de mijloc năucă, ajunsă mare şi tare în condiţiile noii orientări a omului occidental. Iubitoare de confort, riscând prea puţin, speriată de gândul schimbării, ţelul ei e să fondeze o civilizaţie materialistă care să elimine orice ameninţare la adresa automulţumirii sale. Ea dispune de convenţii, şi nu de idealuri; e spălată, dar nu curată. Drama de azi a Europei este rezultatul direct al dominaţiei burgheziei şi al viziunii ei corupte asupra lumii.

Astfel, în contextul degradării finale a filosofici baconiene, cunoaşterea devine putere în slujba poftei. Statul, încetând să mai exprime calităţile interioare ale omului, se transformă într-o vastă birocraţie menită să promoveze activitatea economică. Nu e de mirare că valorile tradiţionale, oricât de mult ar fi ele elogiate la ocazii comemorative, sunt silite azi să se fofileze şi să-şi găsească diferite cârlige de agăţat dacă vor să supravieţuiască. Remarca lui Burke cum că statul nu este „un parteneriat în lucrurile proprii doar existenţei animalice primare” acum pare la fel de învechită ca şi elogiul adus de el cavalerismului.

Susţinătorii tradiţiei etichetează îndeobşte forţele care ameninţă instituţiile noastre ca „activitate subversivă”. Descrierea e justă. Apare adesea în limbajul oamenilor simpli o logică pe care, în lipsa pregătirii filosofice, nu ştiu să o interpreteze; la fel şi aici, căci se poate arăta că „activitatea subversivă” are o aplicaţie exactă. Într-adevăr, cu greu s-ar putea găsi o expresie mai potrivită. Expresia înseamnă pur şi simplu o inversiune prin care materia e amplasată deasupra spiritului, sau cantitatea deasupra calităţii. Aşadar, ea descrie perfect ceea ce e pusă de obicei să descrie – adică variatele forme de colectivism care se bazează pe filosofia materialistă. Cel mai modest membru al unui comitet legislativ conservator, căutând sursa ameninţărilor la adresa instituţiilor, nu poate să nu

observe că acele doctrine care preamăresc interesele materiale în detrimentul celor spirituale, până la ştergerea distincţiilor raţionale între oameni, sunt în mod clar incompatibile cu societatea pe care este el ales să o reprezinte. Pentru exprimarea unor asemenea vederi va avea toate şansele să fie catalogat ca ignorant sau egoist, pentru că, în mod normal, nici nu le exprimă foarte bine. Să-i oferim, aşadar, un vorbitor cu har. Iată-l pe Shakespeare deliberând asupra acti-vităţii subversive:

O, când rangul se clatină,
El, care-i scara spre toate naltele chemări,
Atunci acţiunea e bolnavă! Cum vor mai putea comunităţile,
Titlurile în şcoli şi frăţiile în oraşe,
Negoţul paşnic pe ţărmuri împărţite,
Şi-al primului născut drept de-a moşteni,
Sau cinstea vârstei, coroane, sceptre, lauri,
Să stea-n picioare altfel decât prin rang?
Dar scoate rangul, dezleagă legătura
Şi iată ce prăvălite se arată! Fiecare lucru
Va fi-mpotriva tuturor. Talazurile mărilor, acum sub frâu, îşi ridica-vor piepturile mai presus de ţărm
Făcând un terci din toată-a globului ţărână
Puterea fi-va doamnă minţii imbecile,
Iar fiul crud ucide-şi-va tătânele bătrân;
Puterea fi-va-n tronul dreptei; sau mai degrabă, bun şi rău
(în încleştarea cărora dreptatea-şi află loc)
Uita-vor cum le cheamă, şi nici dreptatea nu va şti.
Şi toate cuib găsi-vor în putere,
Puterea fi-va voie, voia poftă
Şi pofta, lup flămând ce-i lumea asta toată,
Mânată înainte de voie şi putere,
Căuta-va gurii largi să-i dea o pradă pe măsură,
Şi-n urmă înghiţi-se-va pe sine.[7]

[7] Shakespeare, Troilus și Cressida, Actul I, Scena 3 (n. trad.)

Iar Milton, în ciuda aprigului său republicanism, pare să fie de acord că „libertatea nu se potriveşte cu ranguri şi porunci, ci chiar consistă-n ele”[8]. Legislatorul nostru ar putea găsi susţinere şi în prima epistolă către Corinteni, în care apostolul Pavel apără „diferitele slujbe”. Pavel oferă şi argumentul metafizic:

> Acum, dar, Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare aşa cum a voit el.
>
> Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul?[9]

Programul democraţiei sociale ar dori să desfiinţeze această „scară spre toate planurile din înalt”. Şi ar face asta pentru că planurile înalte sunt un concept extrem de deranjant; ar putea necesita efort susţinut, negare de sine, nopţi albe, toate acestea fiind urâte de clasa burgheză.[10] Pe de altă parte, ţelul democraţiei sociale este hrănirea ştiinţifică. Dacă vreunul îndrăzneşte să vizualizeze o perioadă de glorie a social-democraţilor, va fi silit să-şi imagineze un om „cu minte sănătoasă”, în mod natural bun, de care se îngrijeşte un stat paternalist, căutând să se salveze de la moartea prin plictiseală prin cochetarea cu niscaiva artă. E de mirare că social-democraţia nu a fost niciodată în stare să-şi motiveze programele? De Tocqueville a fost prea isteţ ca să nu observe legătura: „Confortul devine un scop atunci când distincţia de rang e

---

[8] J. Milton, *Paradisul pierdut,* trad. Adina Begu (n. trad.)

[9] 1 Corinteni 12:18-19 (n. trad.)

[10] Am caracterizat aici materialismul care stă la baza fluxului principal al gândirii socialiste, însă ar fi corect să adaug că există concepții diferite. Este, de exemplu, „sărăcia socialistă” a poetului francez Charles Peguy; iar generalul german von Blomberg, într-o conversație cu Hermann Rauschning a putut identifica socialismul cu disciplina prusacă. „Prusianismul a fost dintotdeauna socialism”, spunea el, „pentru că prusianismul înseamnă sărăcie și disciplină. Prusianismul înseamnă a fi aspru cu tine însuți și cu alții, dar în primul rând cu tine însuți. Prusianismul înseamnă a fi fericit în muncă și a găsi satisfacție în slujire. Prusianismul înseamnă a trăi și a muri legat în hățuri.” (din Men of Chaos, copyright 1942, de Hermann Rauschning. Cu bunăvoința lui G.P. Putnam-s Sons)

abolită, iar privilegiile, distruse”.

De vreme ce activitatea subversivă înseamnă răpirea rangurilor, e logic pentru conservatori să-i trateze ca duşmani pe toţi aceia care doresc să abolească motivele sacre şi seculare care justifică distincţiile între oameni. Propunerea adversarilor este totuşi imposibil de pus în practică, iar cearta se dovedeşte a fi de fapt legată de principiile selecţiei. Istoria a arătat până acum că atunci când reformiştii ajung la putere, ei doar substituie ierarhia existentă cu una birocratică – şi asta pentru că nici ei nu doresc colapsul total al societăţii, ci o vor continuată de pe premisele filosofici lor despre bunătatea omului.

Lupta se dă pe toate fronturile, iar concepţia cea mai insidioasă, folosită ca o unealtă pentru a surpa societatea, este egalitarismul nedefinit. Faptul că acest concept nu funcţionează nici măcar în aplicaţiile cele mai elementare nu a putut opri răspândirea lui, aşa că vom vorbi puţin mai încolo despre inapetenţa tot mai accentuată a omului modern pentru logică. Un scriitor politic american al secolului al XIX-lea, confruntat cu afirmaţia că toţi oamenii sunt creaţi liberi şi egali[11], a pus întrebarea dacă nu ar fi fost mai corect să se spună că niciun om nu a fost vreodată creat pentru a fi liber şi că nu există nicăieri măcar doi oameni egali. O asemenea încăpăţânare ar fi azi catalogată drept prostie. Thomas Jefferson, după lungul său apostolat în slujba radicalismului, şi-a făcut un ţel la bătrâneţe din a crea un sistem educaţional care să sorteze elevii în funcţie de talente şi înclinaţii.

Un asemenea egalitarism e dăunător pentru că se prezintă mereu pe sine ca un mijloc de reparare a nedreptăţii, pe când în realitate e chiar opusul. Aş menţiona aici un fapt evident oricărui observator candid, şi anume că „egalitatea” se găseşte cel mai adesea în gurile celor preocupaţi cu mult sârg de promovarea propriei persoane. Aceştia iubesc în taină scara care trimite spre cercurile înalte, dar au descoperit că se pot căţăra cu mai

[11] Referire la textul de deschidere al Proclamației de Independență a SUA din 4 iulie 1776 (n. trad.)

mare uşurinţă pe fuşteii de jos dacă se folosesc în mod abil de cuvântul-cheie. Nu le invidiem neapărat ascensiunea, dar conceptul pe care ei îl trâmbiţează este fatal pentru armonia lumii.

Pactul social în cadrul grupurilor mai mari sau mai mici se bazează nu pe această himerică noţiune de egalitate, ci pe fraternitate, un concept care există de mult timp în istorie, pentru că merge mult mai adânc în simţirea omului. Străvechiul sentiment de frăţie poartă cu sine obligaţii care egalitarismului îi sunt prea puţin cunoscute. El pleacă de la respect, protecţie, pentru că frăţia înseamnă a avea un statut în familie, iar familia este prin natura ei ierarhică. Ea ne învaţă ce înseamnă să ai răbdare cu frăţiorul mai mic şi ea formează sentimentul datoriei la fratele cel mare. Ea plasează oamenii într-o reţea de afecte şi nu de drepturi – acel *hortus siccus* al vanei glorii moderne.

O dovadă elocventă a aceleiaşi lipse de respect pentru logică, datorită căreia ne-am băgat în atâtea buclucuri, este şi faptul că Revoluţia Franceză şi-a stabilit coordonatele deopotrivă ca egalitate şi fraternitate. Făcând astfel, ne-a prilejuit o degustare anticipată a campaniilor politice actuale, care promit cu neruşinare luna de pe cer.

Egalitatea e un concept care dezorganizează tot ce înseamnă ordine în relaţiile interumane. Este o ordine fără plan; presupune o înregimentare fără noimă şi fără niciun câştig a tuturor celor care din timpuri imemoriale fuseseră ordonate din firea lucrurilor. Nicio societate nu poate pe drept oferi altceva decât egalitate în faţa legii; însă nu poate fi vorba de egalitate a condiţiilor când facem referire la vârstă sau sexe; nici măcar între prieteni nu poate exista egalitate. Regula e că fiecare va acţiona în acea direcţie unde se simte mai puternic; pe când distribuirea de roluri identice va produce în primul rând confuzie şi apoi alienare, după cum avem tot mai des prilejul să constatăm. Pe lângă faptul că e cu adevărat o erezie să amestecăm laolaltă cu mult sârg cele mai naturale împărţiri ale

societăţii, din această dezorganizare izvorăşte şi o fântână otrăvită a invidiei. Câte frustrări ale lumii moderne nu sunt alimentate de premisa că toţi sunt egali, ca mai apoi să se constate că nu e chiar aşa şi să se vadă că nu mai există de aici întoarcere spre legăturile fraternităţii!

Oricât de paradoxal ar părea, fraternitatea a existat chiar în cele mai ierarhice organizaţii; ea există, după cum tocmai am observat, chiar în arhetipul ierarhiei, care este familia. Esenţa cooperării este afecţiunea sau sentimentul de a fi fost „născuţi împreună”. Fraternitatea orientează atenţia spre ceilalţi, pe când egalitatea o orientează către propria persoană; iar pasiunea pentru egalitate este proporţională cu egocentrismul. Cadrul de îndatoriri pe care-l construieşte fraternitatea este el însuşi sursa unei purtări echilibrate. Acolo unde oamenii simt că societatea înseamnă stabilitate, acolo cei de sus de tot şi cei de jos de tot îşi vor vedea străduinţele ca fiind îndreptate spre un scop comun şi vor fi în armonie unii cu alţii, nu în competiţie. A se vedea ca regulă generală că acele părţi ale lumii care au vorbit cel mai puţin despre egalitate au dovedit în zonele cele mai solide ale vieţii lor sociale cel mai mare grad de fraternitate. Aşa a fost cazul Europei feudale, înainte ca oamenii să fi căzut pradă diferitelor forme ale concepţiei că fiecare om poate fi rege. Nimic nu e mai manifest decât faptul că, pe măsură ce această distanţă socială s-a diminuat şi toate grupurile s-au deplasat mai aproape de idealul de egalitate, au crescut suspiciunea şi ostilitatea. În lumea de azi nu a mai rămas decât foarte puţină încredere şi încă şi mai puţină loialitate. Oamenii nu ştiu ce să aştepte unii de la alţii. Conducătorii nu conduc şi slujitorii nu slujesc.

Este o chestiune de simplă observaţie că oamenii se adună cel mai uşor atunci când îşi cunosc poziţia. Dacă munca lor şi nivelul de autoritate sunt clar definite, ei pot pleca de la premise fixate şi se pot manifesta fără a fi stingheriţi de prezenţa celor de deasupra sau a celor de dedesubtul lor. Atunci când acţionează însă regula egalităţii, nimeni nu ştie care îi este locul. Pentru că

fiecăruia i s-a spus că „e la fel de bun ca oricine altcineva”, omul are mereu impresia că nu primeşte atât cât merită. Shakespeare încheia minunatul discurs asupra rangurilor cu referire la o „înfrigurată invidie”. Şi atunci când Mark Twain, în rolul yankeului din Connecticut, s-a apucat să distrugă ierarhia din Camelot[12], a constatat cu furie că iobagii şi alţii asemenea lor nu erau deloc nemulţumiţi cu starea lor. S-a gândit atunci să adopte procedura tipic iacobină a instilării sentimentului de ură faţă de orice semn de superioritate. Resentimentele, aşa cum a spus Richard Hertz, pot furniza dinamita care în cele din urmă va arunca în aer întreaga societate occidentală.

Baza ordinii sociale organice o constituie fraternitatea, care uneşte părţile diferite ale întregului. Suntem aşadar nevoiţi să repetăm, cu referire la primul nostru principiu, că revolta împotriva distincţiei e un aspect al acelei mişcări universale de secole împotriva cunoaşterii, ale cărei începuturi se trag din nominalism. Nu este nevoie decât să extrapolăm puţin ca să ne dăm seama că, dacă clasificările din lumea naturală sunt arbitrare, atunci la fel sunt cele din societate. Cu alte cuvinte, după ce cădem de acord că acele generalizări asupra lumii pe care le facem în mod general – şi aceasta e o necesitate pe care nimeni nu o poate nega – nu ar exprima de fapt o ordine obiectivă, ci ar fi doar manifestarea unor stări de convenienţă, aceeaşi logică ar trebui aplicată şi societăţii. Odată ce acceptăm acest lucru, nu mai poate fi vorba de niciun tipar inerent; nimic nu mai are justificare ce nu foloseşte convenienţei şi nu mai rămâne nicio instanţă de apel împotriva subversiunii operate de pragmatism. Aşadar, repudierea cunoaşterii a *ceea ce este* distruge baza din care ar putea izvorî renaşterea. Nu ţine de domeniul fantasticului, ci mai degrabă de un acut realism să constatăm că rezultatul ultim al acestui proces va fi însuşi sfârşitul civilizaţiei.

Se consideră în general că ştergerea tuturor distincţiilor

[12] Referire la romanul satiric *Un yankeu la curtea regelui Arthur* de Mark Twain (n. trad.)

va instaura stăpânirea democraţiei pure. Însă inabilitatea democraţiei pure de a reprezenta ceva inteligibil o transformă în cele din urmă într-o simplă păcăleală verbală. Dacă promite egalitate în faţa legii, înseamnă că de fapt nu face nimic mai mult decât au făcut imperiile şi monarhiile, aşa că nu se poate folosi de acest argument pentru a-şi susţine superioritatea. Dacă promite egalitate de condiţie, atunci promisiunea e de fapt o injustiţie, pentru că aceeaşi lege pentru bou şi leu deopotrivă înseamnă tiranie. Presiunile instinctului consumerist ne îndeamnă să promitem lucrul de pe urmă. Atunci când au văzut că egalitatea în faţa legii nu are niciun efect asupra inegalităţilor de abilităţi şi realizări, umanitariştii au tras concluzia că s-ar lăsa păcăliţi dacă ar fi să ceară doar o parte din ceea ce li se cuvenea de drept. Pretenţia la egalitate politică a fost atunci suplimentată de pretenţia la democraţie economică, cu intenţia de a materializa idealurile egalitariştilor. Numai despotismul ar putea impune un lucru atât de nerealist, iar asta explică de ce guvernele moderne dedicate acestui program au devenit, sub o formă sau alta, despotice.

Mai sunt şi alte aspecte ale dilemei egalitarismului radical. O apărare ades folosită de cei mai sofisticaţi este că egalitatea democratică permite fiecăruia să-şi dezvolte potenţialul. Argumentul acesta aparent plauzibil are nevoie de răspunsuri la întrebările serioase asupra naturii lucrurilor. Se sugerează aici că omul ar fi ca o sămânţă, conţinând în sine un proiect imanent al germinării, aşa că, pentru a înflori, are nevoie de acea libertate care înseamnă „eliberare din”. Dacă la atât se rezumă toată povestea, asta poate doar să însemne că determinarea noastră e de sorginte naturalistă şi creşterea noastră reprezintă doar desfăşurarea unui plan stabilit pur şi simplu de natură. Fireşte, mai trebuie adăugat aici că această concepţie e consistentă cu orientarea dată de jos şi presupune că destinul omului ar fi natural, ca al unei plante. Această gândire face imposibil orice act de disciplinare, care, în aceste condiţii, ar fi o forţă ce ar constrânge ceea ce a

prevăzut natura. Însă toată teleologia respinge ideea de „eliberare din” în favoarea „libertăţii de a”. Ideea că oamenii sunt un câmp cu flori sălbatice, de la natură buni aşa cum cresc ei, e fatalitatea introdusă de romantism.

O altă noţiune înrudită cu cea de sus este că democraţia înseamnă oportunităţi de avansare, sau, în limbajul de azi, „o şansă la succes”. Evident că şi această pretenţie asumă existenţa unei ierarhii. Soiul de avansare contemplat de aceşti apologeţi e exact acela care ar necesita o condiţie de înaltă organizare socială, cu recompense, grade şi tot ce vine la pachet cu sincera recunoaştere a superiorităţii. Dacă democraţia înseamnă pentru om şansa de a se ridica, ea echivalează cu şansa de a se ridica deasupra celor mai puţin norocoşi, de a cuceri un punct care se defineşte prin referinţă la sus şi jos. Cheia dilemei este că aceşti oameni îşi doresc democraţia nu ca pe un scop, ci ca pe un mijloc. Confruntaţi cu realităţile descrise, democraţii recunosc că democraţia lor e doar o corecţie a aristocraţiei deformate; ei doresc ordine, dar acea ordine în care cei mai buni, cei dăruiţi şi cei harnici să fie în frunte. Trebuie să existe un gard, însă balustrada care îl mărgineşte nu e cea corectă.

În ciuda acestei pretenţii că democraţia ar fi mai eficientă în a înţelege valoarea inerentă a omului, orice vizitator al unei societăţi democratice a fost izbit de presiunile ei geloase spre conformitate. Un asemenea spirit e o excrescenţă a competiţiei şi suspiciunii. Democraţii intuiesc foarte bine că, dacă vor da voie oamenilor să se diferenţieze în funcţie de abilităţi şi preferinţe, curând această structură se va impune în faţa majorităţii. De aici, adularea omului comun, seducţia politică a omului de rând şi profunda neîncredere în intelectuali, care, prin capacitatea lor de a înţelege principiile, dobândesc perspective superioare. Societatea aceasta ar putea chiar să se închine moravurilor mai uşoare; căci acesta e „tipul cumsecade”, care nu se împiedică de muchiile ascuţite şi inconfortabile ale idealistului.

Pare foarte clar că democraţii ignoră o contradicţie.

Dacă ar avea îndrăzneala să gândească logic, ar face precum predecesorii lor din Grecia antică şi şi-ar alege conducătorii prin tragere la sorţi. Orice alegere este, în cele din urmă, o procedură extrem de nedemocratică; însăşi noţiunea de alegere presupune discriminare. Cum este posibil să alegi pe cel mai bun dacă nu există noţiunea de „cel mai bun”? Dacă o societate doreşte să fie versiunea ei *naturală* adică dacă doreşte să înflorească sălbatic, neşlefuită de nimic mai presus decât ea însăşi, ar trebui să facă o alegere perfect aleatorie a administratorilor ei. Să lăsăm tinereţea şi senectutea, înţelepciunea şi prostia, curajul şi laşitatea, autocontrolul şi deşănţarea să şadă împreună pe aceeaşi bancă. Acest lucru ar fi cu adevărat reprezentativ; ar presupune o secţiune transversală prin materialul societăţii şi, fără îndoială, în acest fel s-ar putea naşte acea societate „plină de o minunată varietate şi dezordine” pe care Platon o numea democraţie.

E nevoie totuşi de un adagiu la practica vechilor greci. Existau anumiţi oficiali de rangul cel mai înalt pe care ei îi considerau potriviţi a fi aleşi. Aceştia erau, după cum se poate ghici, *strategoi* comandanţii militari. Se considera că, de vreme ce un general trebuia să dea dovadă de abilităţi, ar fi mai bine să se ţină cont de diferenţe şi să se admită că, în vremuri de criză, cea care trebuia să deţină autoritatea era cunoaşterea.

Conducerea democratică aşadar se transformă întotdeauna într-o anomalie. S-a susţinut că, indiferent de aberaţiile comise de un stat democratic, în perioade de criză precum războiul civil sau ameninţarea unei invazii, oamenii vor alege instinctiv un lider de un nivel superior mediei, care să-i scoată din dificultate. Chiar dacă acest lucru s-ar putea dovedi istoric, lucru îndoielnic, ar dăuna fundamentului teoretic al democraţiei. Căci el afirmă că în vremuri de criză, oamenii, fie instinctiv sau în alt fel, se îndreaptă spre un grup elitist care pare să ştie ce trebuie făcut; atunci când oamenii îşi dau seama că numai conducerea fermă îi poate salva, ei acceptă şi nu-şi mai fac probleme despre cine se ridică împotriva dictaturii. Când

devine imperativ un plan mai elaborat, ei deleagă autoritatea până la punctul în care se extinde dincolo de controlul lor.[13] În perioadele intermediare, oamenii sunt înclinaţi să se complacă în confortul relaxării şi al dezordinii, care este ea însăşi o provocare la adresa idealurilor. Desigur, chestiunea aceasta nu se poate separa de aceea a sfârşitului statului, care urmează după sfârşitul fiinţei individuale.

Scrierile Părinţilor Fondatori ai Uniunii Americane indică faptul că aceşti arhitecţi politici au abordat democraţia cu un spirit de rezervă. În ciuda faptului că erau revoluţionari prin prisma circumstanţelor istorice, ei dispuneau de suficiente cunoştinţe filosofice pentru a recunoaşte aceste dileme. Autorii federalişti erau îndeosebi conştienţi de faptul că simpla conducere prin puterea majorităţii nu era suficientă, deoarece ea întreprinde totul fără vreo referinţă, este exprimarea unor sentimente de moment şi despre moment, nerestrânsă nici de ideea abstractă, nici de vreun precedent. În consecinţă, au muncit îndelung şi cu înţelepciune considerabilă pentru a perfecţiona un instrument care să trans-cendă chiar organismul legiuitor. Aceasta a fost Constituţia, care în sistemul politic american este echivalentă cu adevărul politic. Nu e un adevăr de neschimbat, dar autorii ei au plasat obstacole speciale în calea schimbării ei. Se spera că depăşirea acestora va fi atât de laborioasă şi înceată, încât să fie timp destul pentru a se expune erorile şi a fi recunoscut adevărul. În acest fel, ei s-au străduit să protejeze populaţia împotriva unei republici care ar fi putut să-i devină duşman. Străduinţa lor marchează o opoziţie faţă de teoria romantică asupra naturii umane, ceea ce explică de ce Constituţia a reprezentat o asemenea

[13] Norman Thomas a formulat acest lucru ca pe o dilemă, întrebând dacă Roosevelt a avut justificare atunci când a târât poporul american în Cel de-al Doilea Război Mondial împotriva voinței și cunoștinței sale. Dacă da, atunci liderul e o entitate separată de mase și nu un simplu executant al dorințelor acestora și astfel avem din nou de-a face cu dicotomia conducător-condus.

pacoste pentru iacobini. Ei o privesc ca pe un soi de proprietate eternă, iar pe timpul administraţiei preşedintelui Franklin Roosevelt, cei care o interpretau erau numiţi în batjocură, cu o expresie relevantă pentru caracterul modern, „cei nouă boşorogi”.

Edmund Burke a fost silit să se confrunte cu aceeaşi problemă atunci când Revoluţia Franceză l-a făcut să examineze fundamentele libertăţilor constituţionale britanice. În absenţa unei constituţii scrise, el a avut dificila sarcină de a stabili principiul că englezii sunt legaţi de o limitare transcendentă. Lungile pasaje asupra succesiunii la tron din volumul *Reflecţii* au fost, cred eu, înţelese greşit; căci Burke nu vrea să spună, aşa cum spunea Thomas Paine, că un singur Parlament britanic s-ar fi erijat într-un fel de Adam politic, de ale cărui hotărâri să fie legate toate generaţiile succesive. El susţine mai degrabă că acest act a fost un precedent în conformitate cu alte precedente, al căror corolar este ceea ce-i uneşte pe englezi. Dacă este să ne lăsăm conduşi de experienţele trecute, există o imagine perfect reală în care precedentul nu mai este de invocat. Iar precedentul a însemnat pentru Burke principiul continuităţii şi referinţei. Moştenirea „libertăţii raţionale” a constituit aşadar apărarea Marii Britanii împotriva subversiunii.

S-a spus de nenumărate ori în această ţară că democraţia nu poate exista fără educaţie. Adevărul camuflat în această observaţie este că oamenii vor putea fi ajutaţi să vadă ierarhia valorilor numai prin intermediul educaţiei. Acesta e doar un alt fel de a spune ce s-a afirmat mai devreme, că democraţia de fapt nu poate exista fără aristocraţie. Iar această aristocraţie este o conducere care, dacă va fi să reziste, va trebui să fie în mod constant recrutată din rândurile democraţiei; în consecinţă, e la fel de adevărat că nici aristocraţia nu poate exista fără democraţie. Dar domeniul în care am eşuat să ne opunem este coruperea sistemului de recrutare de către dogma egalitaristă şi seducţiile materialismului. Oamenii sunt în general cu toţii de acord că educaţia ar trebui să servească

nevoilor oamenilor. Însă totul depinde de felul în care se interpretează aceste nevoi; dacă nevoia primară a omului este să-şi desăvârşească dimensiunea spirituală şi să se pregătească pentru nemurire, atunci educarea minţilor şi a patimilor va căpăta prioritate înaintea tuturor celorlalte. Amploarea materialismului însă a îndepărtat tot mai mult această perspectivă şi a făcut-o chiar de neînţeles pentru majoritatea oamenilor. Cei care continuă să afirme că educaţia trebuie să pregătească individul pentru a trăi bine în această lume au obţinut o victorie totală. Acum, dacă ar fi posibil să se ajungă la o concepţie suficient de filosofică a succesului, încă ar mai rămâne destul loc pentru ţeluri idealiste. S-au făcut încercări în acest sens, definindu-se în limbaj filosofic ce înseamnă un om cu adevărat liber. Totuşi, concepţia predominantă este că educaţia trebuie să echipeze omul ca să poată acumula suficientă bunăstare pentru a trăi la nivelul burgheziei. Acest soi de educaţie nu dezvoltă virtuţi aristocratice, nu încurajează la reflecţie şi nici nu inspiră reverenţa în faţa binelui.

Cu alte cuvinte, exact din cauză că ne-am pierdut înţelegerea asupra naturii cunoaşterii, ne-am pierdut mijloacele prin care să ne educăm în vederea salvării ordinii. Americanilor desigur că nu li se poate reproşa că nu au investit destul în speranţa că educaţia le va oferi o răscumpărare. Au construit nenumărate şcoli şi le-au dotat cu echipamente din belşug, numai pentru a le vedea transformându-se în centre sociale şi instituţii de optimizare a personalităţii sub presiunea scării de valori majoritar acceptate, în care dascălii, trăind în teama de opinia publică, nu îndrăznesc să impună disciplina şcolară. Au construit facultăţi la fel de numeroase, pentru a le vedea şi pe ele transformate în locuri de joacă pentru copiii mari sau centre de învăţat meserii, în fine, au văzut pragmatişti îndârjiţi împotriva ideii de ierarhie, transformând clasele în forumuri democratice, unde profesorul e doar un moderator şi nimeni nu îndrăzneşte să-i ofenseze pe ceilalţi vorbind cu pretenţii de înţelegere

superioară.

Formula educaţiei populare a eşuat în democraţie pentru că democraţia s-a răsculat la gândul sacrificiului, sacrificiu de timp şi bunuri materiale fără de care nu se poate învăţa disciplina intelectului. Psihologia copilului răsfăţat, despre care am să vorbesc mai încolo, a căutat să-şi deschidă o cale regală spre învăţătură. În felul acesta, dacă până şi instituţiile de învăţământ servesc cu precădere ţelurilor existenţei animalice grosiere, ultimul recurs la ordine e distrus de invazia poftei.

Orice încercare de a găsi o cale de ieşire din aceste dileme arată spre o singură necesitate; trebuie găsită o anumită sursă de autoritate. Singura sursă de autoritate a cărei titulatură nu poate fi desfiinţată în nicio epocă este cunoaşterea. Dar superioritatea în cunoaştere presupune prerogative, care implică, desigur, distincţie şi ierarhizare. Am mai văzut că posibilitatea libertăţii şi speranţa în perfecţionarea personală se bazează chiar pe acestea, căci libertatea trebuie să acţioneze întotdeauna în numele raţiunii corecte, care e ea însăşi o concepţie a unui tipar al lucrurilor. Conservatorii zilelor noastre dispun de un argument de care doar lipsa lor de imaginaţie îi opreşte să facă uz, şi anume adevărul că egalitariştii sunt duşmanii libertăţii. Acolo unde există principiul simplei accesibilităţi de masă, fiecare stă în calea fiecăruia şi o anumită libertate riscantă a fost schimbată pe prostie.

Omul de rând al vremii noastre dispune de o metafizică în forma unei concepţii cunoscute ca „progres”. Este, desigur, spre meritul său că nu doreşte să devină un sentimental în aspiraţiile sale; el doreşte măsura unor acţiuni îndreptate spre un scop. Vrea să simtă că în lume circulă un scop progresiv. Şi nimic nu e mai comun decât să-l vezi discriminând oamenii în funcţie de metafizica sa, numindu-i pe cei mai puţin norocoşi ca fiind „neprogresişti”. Dar, de vreme ce metafizica lui se opreşte la mărimi şi numere, de vreme ce îşi pierde scopul, nu mai este o sursă de distingere a valorii. E doar un sistem de comparaţii cantitative. Efectul său aşadar a fost de a cauza

prăbuşirea ierarhiilor tradiţionale şi a produce omul economic, al cărui destin e compus din acţiune.

Simpla noţiune de progres dus la infinit e distructivă. Dacă ţelul se va retrage mereu, un alt punct nu e mai aproape de el decât ultimul. Tot ce putem face este să comparăm mereu pe ieri cu azi şi cu mâine într-un mod lipsit de sens. Aristotel discuta despre cum conceptul de infinit face ideea binelui imposibilă. Dacă o serie e ordonată ierarhic, ea e condiţionată de sus în jos, aşadar nu poate fi infinită. Dacă e infinită, nu poate fi condiţionată de sus în jos şi nu există mai sus şi mai jos.

O asemenea abordare a naturii lucrurilor e imperativă, pentru că toată concepţia noastră asupra realităţii metafizice va guverna în cele din urmă concepţia noastră despre orice altceva şi, dacă simţim că creaţia nu are un scop, e imposibil să mai găsim temeiul vreunui scop în viaţa noastră. Într-adevăr, aserţiunea scopului într-o lume pe care o considerăm lipsită de scop ar fi doar o formă de sentimentalism.

# CAPITOLUL 3
# FRAGMENTARE ŞI OBSESIE

*Toate ideile sunt în Dumnezeu şi, în măsura în care-şi au referinţa în Dumnezeu, sunt adevărate şi potrivite: aşadar, niciuna nu e nepotrivită sau confuză decât atunci când referinţa ei este mintea singură a vreunui om.*
— SPINOZA

Orice om care doreşte restaurarea valorilor se loveşte mai devreme sau mai târziu de obiecţia că nu ne putem întoarce înapoi sau, cum vine expresia, „nu putem da ceasul înapoi". Presupunând aşadar că suntem doar prizonieri ai momentului, obiecţia revelează fără tăgadă poziţia filosofică a omului modern. Acela însă care crede în adevăr, pe de altă parte, nu poate să nu afirme că lucrurile de înaltă valoare nu pot fi afectate de curgerea timpului; altfel, chiar conceptul de adevăr ar deveni imposibil. Atunci când declarăm că am vrea să vedem recuperate idealurile şi valorile pierdute, ne uităm spre un tărâm ontologic care nu are vârstă. Numai relativismul cel mai feroce va insista că timpul care trece face idealurile vechi tot mai de neatins, silindu-ne astfel să acceptăm altele noi. Aşadar, aceia care spun că putem avea parte de integrarea pe care o dorim, precum şi aceia care spun că nu, se diferenţiază prin concepţia lor despre realitatea supremă, ultimii fiind cei care postulează primatul timpului şi materiei. Şi aceasta e forma de diviziune care ne împiedică să fim uniţi într-o singură lume.

Întoarcerea pe care o propun idealiştii nu e o călătorie înapoi în timp, ci mai degrabă o întoarcere spre un centru care trebuie reprezentat metafizic sau teologic. Ei caută ceea ce rămâne, şi nu cele multe care se schimbă şi trec, iar aceasta poate fi descrisă numai ca o căutare a adevărului. Ei sunt părtaşi vechii afirmaţii că există un

miez al lucrurilor şi tot ei subliniază că fiecare latură a dezintegrării moderne e de fapt o fugă de la acest centru către periferie. Ideea aceasta se mai poate exprima şi ca o mişcare de la unitate spre individualism. Cu cât omul se apropie mai mult de margine, cu atât va deveni mai pierdut în detalii, iar cu cât va fi mai preocupat de detalii, cu atât mai puţin le va şi înţelege. O recuperare a unor puncte de vedere asociate cu trecutul ar însemna o recuperare a unui astfel de sens, iar acest lucru e posibil de înfăptuit în orice moment, cu excepţia situaţiei în care ne recunoaştem incapabili să rezistăm angrenării în marşul determinismului. Pe scurt, omul nu trebuie să se afle pe o poziţie a particularului dacă vrea să înţeleagă imuabilul. Să nu uităm că însăşi noţiunea de adevăruri eterne le repugnă gânditorilor contemporani.

Va fi de folos să analizăm aici această goană către periferie, sau altfel spus, impulsul centrifug al culturii noastre. În Evul Mediu, când s-a ajuns la o percepţie mai clară a realităţii, cel care deţinea cheia învăţăturilor înalte era doctorul în filosofie. El se afla în centrul lucrurilor pentru că stăpânea mecanismul principiilor. La un nivel mult inferior se aflau aceia care dobândiseră doar fapte şi abilităţi. Abandonarea metafizicii şi teologiei a fost aceea care a început să submineze poziţia doctorului filosof, o poziţie în mod remarcabil aidoma celei prevăzute de Platon pentru filosoful-rege, căci în sarcina lui cădea puterea de a opera sinteza generală a lucrurilor. Aserţiunea că filosofia era regina ştiinţelor însemna pentru autor mai mult decât o simplă figură de stil. Cunoaşterea adevărurilor supreme îi dădea acestui filosof dreptul de a decide asupra chestiunilor de importanţă supremă. Din acest motiv, de exemplu, facultatea de teologie de la Sorbona putea fi interpelată chiar şi în materie de operaţiuni financiare, lucru care, în epoca noastră a fragmentării, e considerat a fi de resortul exclusiv al bancherilor. În decursul evoluţiei de care ne-am ocupat, doctorul filosof a fost detronat din locul lui; a trebuit găsit un substitut, pentru că sinteza are nevoie de reconcilierea tuturor intereselor.

În vederea acestei sarcini, modernismul încă în faşă a ales gentilomul. E o oarecare logică în această alegere, pentru că gentilomul e versiunea secularizată a aceleiaşi poziţii. De conducători are nevoie orice grup; şi, după ce s-a renunţat la sancţiunea religiei, evul s-a întors spre omul produs de un sistem de pregătire care imita cu aproximaţie religia în amploare şi profunzime. În consecinţă, din acel moment a început să fie manifestat un interes crescut pentru ştiinţele umaniste şi pentru arte, aplicat programului de formare al tânărului conducător pe tipar aristotelic. Montaigne, Rabelais, Castiglione, Sir Thomas More, Thomas Elyot şi mulţi alţii au oferit programe de pregătire suficient de ample, care să cuprindă toate interesele societăţii. Idealul miltonian al omului educat, gata să exercite „toate sarcinile, publice şi private, pe timp de pace sau război" întruchipa acelaşi principiu.

Cel mai important lucru cu privire la figura gentilomului era faptul că acesta era văzut ca un idealist, cu toate că idealismului său îi lipsea fundamentul cel mai profund. El era crescut într-un cod al autocontrolului, care îl învăţa cum să reziste tentaţiilor de ordin pragmatic. În mod sigur, era un om al simţirii, care refuza să privească lucrurile din perspectiva materialismului şi a afirmării de sine. Acestea se pot vedea chiar în convenţia care lega gentilomul de cuvântul dat şi de ritualul pe care îl urma faţă de duşmanul învins sau faţă de cel mai slab. Adoptarea regulilor de curtoazie îl ferea de egocentrism. Era însă deficient într-un singur aspect: pierduse din vedere originea spirituală a autodisciplinei. Această pierdere avea, desigur, grave consecinţe, totuşi nu se poate nega faptul că gentilomul putea cel puţin în parte suplini rolul filosofului. El va servi ca model într-o societate umanist secularizată, la fel cum celălalt servise drept model unei societăţi religioase.

Atât timp cât lumea occidentală a menţinut clasa socială a gentilomilor, fie în virtutea unui principiu de moştenire, fie prin recrutare făcută din generaţie în generaţie, ea a păstrat o anumită măsură de protecţie. Se regăsea aici un grup social care nu era în întregime absorbit sau obsedat

şi care cultiva o oarecare viziune generală asupra relaţiei între lucruri. Cu toate că dificultatea de a-şi defini fundamentul autorităţii răpea vlaga acestei clase – e vorba de problema despre cum orice ins, ca om în sine, poate fi considerat mai potrivit decât oricare altul, totuşi, prezenţa sa insufla echilibru, iar oamenii găseau alinare în gândul că politica era făcută de oameni cu „vederi largi”, căci acesta e lucrul cu care se laudă educaţia liberală. Gentilomii nu se ridicau întotdeauna la idealul dorit, însă chiar existenţa unui ideal era chestiunea de supremă importanţă.

Într-o formă mai atenuată, idealul supravieţuieşte şi azi, cu toate că forţele modernismului conspiră mereu în a-l distruge. În ţările Europei, una după alta, gentilomul a fost scos din scenă de politicieni şi întreprinzători, pe măsură ce materialismul a ajuns tot mai mult să răsplătească acea viclenie care e incompatibilă cu orice soi de idealism. În Statele Unite, spiritul noii Europe a ajuns la conflict cu cel vechi în 1861. Sudul Americii nu fusese doar cel care dorise să mai cultive idealul, ci îi dăduse o infuzie proaspătă de forţă, în parte prin organizarea sa socială, dar cel mai mult prin insistenţa asupra educaţiei în retorică şi drept. Tradiţia învăţământului din Sud era tradiţia ciceroniană a unei înţelepciuni pline de elocvenţă, iar această circumstanţă explică motivul pentru care marile figuri politice care au creat America, de la Jefferson la Lincoln şi Wilson, proveneau din acele zone. Însă Războiul Civil a învins umanismul Ciceronian, aşa că Sudul s-a îndreptat spre comerţ şi tehnologie în ce priveşte viaţa economică şi spre dialectica Noii Anglii şi a Germaniei cu privire la educaţie. Gentilomul a rămas să străbată scena ca un sărăntoc excentric, protejat de un anume sentimentalism, însă de-acum deja neînţeles de societate. Europa, după agonia Primului Război Mondial, s-a întors spre tipul total opus de lider, adică spre gangsteri, care, cu toate că adesea dovedesc foarte bune calităţi antreprenoriale, sunt lipsiţi de onoare şi de inhibiţii[14].

[14] George Santayana, intervievat la Roma după ce fusese capturat de

Asemenea lideri în Europa ne-au oferit o avanpremieră a ceea ce urma să se întâmple ca urmare a colapsului valorilor şi dominaţiei specializării.

De departe, cea mai semnificativă etapă a teoriei gentilomului este neîncrederea ei în specializare. E o convingere străveche, originară din antichitatea clasică, potrivit căreia specializarea de orice fel a cetăţeanului liber e de fapt antiliberală. Un om dispus să se îngroape în detaliile unei ocupaţii era considerat pierdut pentru orice preocupări mai largi, care trebuiau să ocupe mintea unui conducător. Atitudinea aceasta e bine exprimată în celebra dojană adresată de regele Filip fiului său Alexandru, care învăţase prea bine meşteşugul cântatului la fluier: „Nu ţi-e ruşine, fiule, să cânţi atât de bine?” Replica aceasta e surprinsă în *Metafizica* lui Aristotel şi e explicată de Plutarh, cu observaţia că „acela care se osteneşte cu ocupaţii mărunte, în chiar străduinţele lui cu lucruri de prea puţin folos dă dovadă împotriva sa însuşi de cât de neglijent şi indiferent este cu privire la ceea ce e cu adevărat de folos”. Aceeaşi atitudine se întâlneşte la cărturarii secolelor şaptesprezece şi optsprezece. Ei doreau să fie cunoscuţi în primul rând ca gentilomi, şi doar pe alocuri ca scriitori. În fine, mai este o istorie a unui bărbier care l-a felicitat pe Napoleon pentru că nu avea cunoştinţa cărturarilor cu privire la felul de a pronunţa numele de Alexandria. Dar a privi toate acestea ca ilustraţii ale preţiozităţii ar însemna a pierde din vedere esenţa problemei; acestea sunt expresii ale dispreţului faţă de degradarea provocată de specializare şi gândirea măruntă a obsedatului de detalii. Specializarea dezvoltă doar o parte dintr-un om; iar un om dezvoltat doar parţial e un om deformat; iar omul deformat e ultima persoană care ar fi potrivită să conducă; iată aici logica imbatabilă a lucrurilor.

Ştiinţa nu este, aşadar, o ocupaţie care ar califica un

---

trupele americane, declara că Mussolini făcuse la fel de multe pentru oraș cât făcuseră cei doi Napoleoni pentru Paris, dar că „în mod sigur nu era un gentleman”

lider, pentru că ea, făcându-şi un ideal din specializare, cere o cercetare extrem de minuţioasă a lumii fizice. Să ne amintim de imaginea savantului lui Nietzsche, care-şi dedică viaţa întreagă studierii structurii creierului la lipitori. E nevoie oare să mai insistăm asupra faptului că, dacă asemenea întreprinderi sunt cultivate pe post de cunoaştere, în cazul acestor spirite, abordarea de tip sintetic e mai degrabă imposibilă?

Poziţionarea filosofului şi a moştenitorului său secular, gentilomul, era corectă. Pentru aceştia, cea mai înaltă accepţiune a cunoaşterii o constituia studiul relaţiei omului cu Dumnezeu, respectiv al relaţiei omului cu omul. Ei nu aşteptau să ajungă la cunoştinţa dorită prin îndepărtarea de centru, adică prin adâncirea tot mai profundă în tainele lumii fizice. Asta ar echivala cu escapismul şi defetismul. Când Socrate declara în *Phaidros* că învăţătura lui nu venea de la copacii din natură, ci de la oamenii cetăţii, el expunea eroarea fundamentală a scientismului.

În acest punct, căutătorul de cunoaştere încetează să mai fie docent în filosofie, de vreme ce nu mai e capabil de filosofare. S-a făcut pe sine o figură esenţialmente ridicolă, lucru care de altfel ar fi putut trece neobservat, dacă publicul, trecând prin acelaşi proces de pierdere a fundamentelor, nu ar fi găsit o altă raţiune pentru a-l venera. Cunoaşterea *însemna* putere. Chiar caracterul noilor cercetări le făcea adecvate unor scopuri ad-hoc. Curând, a ajuns o banalitate faptul că înţeleptul contribuie la civilizaţie crescându-şi stăpânirea asupra naturii. E ca şi când filosoful lui Platon ar fi părăsit oraşul ca să admire copacii, părăsind apoi îndeletnicirea filosofici pentru dendrologie. Faptele periferice, ar zice ei, sunt întrucâtva mai sigure.

Cunoscătorul modern poate fi comparat cu un beţiv, care, pierzându-şi echilibrul, ar încerca să se ţină în picioare agăţându-se cu tenacitate de anumite detalii şi permiţându-şi astfel să etaleze o pozitivitate şi arbitraritate familiare. Atunci când lumea în jur se prăbuşeşte, el se va agăţa de ceva ce poate obţine cu

percepţii minime. Aşadar, savantul care a pierdut controlul asupra realităţii organice se agaţă mai tare de faptele descoperirii lui, în speranţa că salvarea se află în ce poate fi verificat în mod obiectiv.

Din aceasta se naşte cel mai important simptom al condiţiei noastre, avalanşa uimitoare de informaţii factuale. E eminamente imposibil pentru oricine să se descurce fără anumite cunoştinţe pe care simte că se poate baza. După ce i s-a spus de către relativişti că nu are cum să deţină adevărul, el acum ştie că deţine „fapte”. Se poate vedea că şi în vorbirea de toate zilele, cuvântul „fapt” a luat locul lui „adevăr”; „acest lucru e un fapt” e acum formula folosită pentru orice afirmaţie categorică. Acolo unde faptele devin criterii, cunoaşterea devine de neatins. Iar publicul e învăţat în mod sistematic să practice confuzia între particularităţi factuale şi înţelepciune. La radio, în reviste şi ziare apar nenumărate jocuri şi ghicitori destinate să verifice câte fapte exacte pot fi memorate. Acumularea de detalii disparate devine un scop în sine, ţinând loc adevăratului ideal al educaţiei. Atât de perfid e acest program încât un ziar de mare circulaţie îşi invită cititorii să-şi testeze „simţul cabalin” răspunzând unei serii de întrebări factuale pe care o propune cu privire la acest subiect. Aceeaşi atenţie exacerbată pentru detalii periferice a invadat şcolile încă de multă vreme, la nivelele cele mai înalte, trebuie s-o recunoaştem, acolo unde a dat peste cap studiul literaturii şi aproape că a distrus studiul istoriei. Supoziţia că faptele vorbesc de la sine e o altă abdicare de la acţiunea intelectului. Precum artiştii impresionişti, obiectiviştii se prosternează în faţa realităţii exterioare, plecând de la premisa că tocmai activitatea de organizare a minţii este cea care induce în eroare.

Platon ne aminteşte că în oricare punct al unei investigaţii ne-am afla, este important să ştim dacă ne deplasăm către principiile primare sau, dimpotrivă, ne îndepărtăm de ele. Înţelesul mişcării pe care o delimităm aici este că dezavuarea iniţială a specializării a fost în cele din urmă înlocuită cu opusul ei, dezavuarea generalităţii.

Nu doar că omul a devenit un specializat practicant; mai mult, i se inculcă ideea că faptele specifice reprezintă cea mai înaltă formă de cunoaştere. Logica matematică, cu încercarea ei de a se sustrage clasificării universale, e un excelent exemplu al acestei tendinţe. Extrema nominalismului apare atunci când oamenii se tem, aşa cum o fac mulţi astăzi, să întreprindă chiar şi acele asocieri generale care sunt necesare activităţilor comune. Dezvoltăm o fobie faţă de simpla afirmare a unor adevăruri. Sesizând că până şi propoziţiile enunţiative sunt forme de argumentaţie şi că acea argumentaţie implică existenţa adevărului, ne ascundem, agăţându-ne de statutul pe care-l conferim *particularilor,* căci aceştia par inofensivi. Orice ieşire dincolo de ei, care ne-ar putea apropia de centru, ar putea însemna nişte poveri greu de purtat.

De vreme ce liberalismul a devenit un fel de linie oficială de partid, ni s-a interzis să spunem ceva despre rase, religii sau grupuri etnice, pentru că, la urma urmei, nu există nicio afirmaţie categorică fără implicarea unei valorizări, iar valorizările iniţiază diviziunile între oameni. Nu avem voie să definim, să subsumăm sau să judecăm; ni se impune mai degrabă să stăm aşezaţi la periferii şi să arătăm „sensibilitate faţă de expresiile culturale ale tuturor ţărilor şi popoarelor”. Acesta este un proces de emasculare.

De la bun început ar trebui să fie clar că omul modern suferă de o severă fragmentare a imaginii lui despre lume. Această fragmentare duce direct la o obsesie a părţilor izolate.

Obsesia, conform canoanelor psihologiei, se petrece atunci când o idee nevinovată se substituie uneia dureroase. Victima pur şi simplu evită să se confrunte cu lucrul care doare. Am văzut că pentru egocentrist, cea mai dureroasă mărturisire pe care ar putea-o face este să admită existenţa unui centru al responsabilităţii. El a scăpat de acel centru, urmând o direcţie care are ca referinţă punctele cele mai neînsemnate. Teoria

empirismului e plauzibilă pentru că ea presupune că exactitatea faţă de lucrurile mici pregăteşte calea spre o judecată valabilă despre cele mari. Ce se întâmplă însă este că acele judecăţi nu ajung niciodată să mai fie înfăptuite. Empiricul pedant, îngropat în mica lui provincie a fenomenului, îşi imaginează că fidelitatea faţă de ea îl exonerează de bătaia de cap cu lucrurile mari ale vieţii – în cazul ştiinţei, de la bătaia de cap cu privire la întrebarea dacă mai există şi o altă realitate în afara materiei.

Asemenea obsesie pentru fragmente are consecinţe grave pentru psihologia individului, dintre care fanatismul nu e cea mai neînsemnată. Acum, fanatismul a fost corect descris ca fiind o amplificare a eforturilor cuiva după ce ţelul principal a fost dat uitării, iar această definiţie va servi ca o bună introducere la eroarea tehnologiei, şi anume concluzia „pentru că un lucru poate fi făcut, el trebuie făcut”. Mijloacele îl absorb pe om în întregime, iar omul devine orb faţă de însuşi conceptul de finalitate; într-adevăr, chiar şi printre cei care fac un efort de reflecţie, se naşte ideea că finalitatea trebuie să se închine în faţa descoperirii mijloacelor. De aici apare un interes fanatic în proprietăţile materiei, care e un interes psihopat, pentru că presupune evadare, substituire, incluzând şi unda de nelinişte care vine din cunoaşterea faptului că adevăratul ţel nu a fost atins.

Dacă, aşadar, substituirea scopului cu mijloacele este esenţa fanatismului, putem vedea mai bine pericolul în care ştiinţa şi tehnologia ne-au adus sufletele. Sănătatea minţii reprezintă o proporţie cu referinţă la scop; nu există un standard al sănătăţii mintale atunci când întreaga chestiune a scopurilor e omisă. Obsesia, totuşi, e o sursă de mare alinare pentru cel obsedat, e o amânare a confruntării cu adevăratul chin. Să nu punem la îndoială autenticitatea acelui oftat de uşurare care se aude atunci când oamenii se pot întoarce la eprubetele şi la faptele lor.

Un alt aspect al acestei psihopatologii este gradul ei înalt de instabilitate. A nu se anticipa că va înflori autocontrolul în prezenţa fixaţiei asupra părţilor.

Muncitorii constrânşi în spaţiile lor fixe, îndeletnicindu-se cu operaţiuni punctuale, au dovedit tendinţe către instabilitate emoţională; oriunde în populaţiile urbane se poate vedea o anume volatilitate a stării de spirit care contrastează cu natura constantă a omului trăitor în natură.

Starea aceasta se manifestă prin izbucniri de capricioasă admiraţie, excitabilitatea în faţa unor cauze mărunte, tendinţa de a fi uşor influenţabili şi înclinaţia spre panică, acestea fiind stări care cu greu fac casă bună cu atitudinea lucidă asupra lucrurilor şi oamenilor proprie filosofului. Un observator neutru, care ar sosi în oricare din metropolele moderne, venind dintr-o provincie în care valorile tradiţionale au încă rădăcini puternice, va fi impresionat de felul în care aici judecăţile se fac în lipsa elementelor de referinţă. Va întâlni poate argumente care într-o arie limitată vor părea strălucite, dar care, dacă sunt împinse mai mult în direcţia principiilor primare, se vor prăbuşi din lipsă de relevanţă elementară. Va găsi mişcări propagate cu toată deşteptăciunea tehnicilor sofisticate, care însă vor apărea ca absurde imediat ce se dezvăluie premisele lor asupra naturii umane şi destinului omului. Caracterul fragmentar al acestui tip de gândire face loc contradicţiilor şi întoarcerilor bruşte de direcţie, afectând stăpânirea de sine atunci când conştiinţa e pusă în faţa opţiunilor.

Până în acest punct, am urmărit câteva din rezultatele evoluţiei de la filosof la gentilom şi apoi la specialist. Constatăm acum că specializatul e din punct de vedere psihic inferior predecesorului său. El apare ca un soi de parvenit care se zbate să acopere cu eforturi de afirmare personală acel sentiment de vinovăţie care derivă din lipsa sa de îndreptăţire. Căci adevărul este că fanatismul şi instabilitatea emoţională, încordarea şi superficialitatea sunt incompatibile cu acea maturitate împlinită pe care o aşteptăm de la un adevărat lider.

Omul care posedă înţelegere are motive să fie sigur pe sine; el are acea nonşalanţă a măiestriei. E omul cu

gândire sănătoasă, care-şi poartă cu sine centrul de gravitaţie al fiinţei, un om care nu a sucombat înaintea unei obsesii care să-l lege strâns de un fragment al realităţii. Oamenii tind să se încreadă în judecăţile unei personalităţi integrate şi le vor prefera chiar şi înaintea opiniilor oficiale ale experţilor, intuind în mod corect că *specializarea expertului* ascunde niscaiva perspective anormale.

Aşadar, specializatul se află pe vecie la graniţa psihozei. S-a observat că atunci când cineva pătrunde printre pacienţii unei secţii de psihiatrie, va întâlni printre cei suferinzi toate ipostazele unei personalităţi normale, dar într-o exagerare morbidă, aşa încât, teoretic, ar fi posibil de asamblat toate, formând o super-minte care să împrumute câte ceva de la fiecare. Şi tot aşa, când cineva trece prin centrele moderne de antreprenoriat şi studii aprofundate, se va confrunta cu autonomii similare de dezvoltare. Fiecare dintre ele e admirată pentru puţina ei acumulare de putere şi virtuozitate; fiecare respinge subordonarea, pentru că, pentru ea, specialitatea strictă a devenit lumea sa. Publicul, păstrând o anume perspectivă în virtutea realismului său naiv, îi va numi „înclinaţi spre ceva”. Nu avem niciun motiv să ne certăm cu metafora. Savantul, tehnicianul, cărturarul care l-au părăsit pe Unul pentru Cei Mulţi sunt umflaţi în ei de vanitatea capacităţii de a descrie în amănunt vreo mică bucăţică de lume. Cu asemenea oameni, atât de obsedaţi de fragmente, nu se poate discuta mai mult decât cu oricare alţi psihotici, de unde observaţia lui Ortega y Gasset că însăşi sarcina de salvare a civilizaţiei noastre necesită „puteri incalculabil de subtile”. Civilizaţia trebuie salvată din calea omului care pretinde că ar fi el însuşi sursa ei principală de inteligenţă şi de glorie.

Oamenii cu mintea întreagă de azi sunt uneori uimiţi cum de lumea nu mai are nevoie de o clasă de oameni educaţi în spiritul artelor umaniste. Sigur că răspunsul se regăseşte în abandonarea generalizării şi îmbrăţişarea specializării, care cuprinde în sine însuşi procesul

fragmentării. Lumea a îngustat ariile de responsabilitate în mod deliberat. Acum, întrebarea dacă e posibil ca oricine să fie filosof şi dacă suntem dispuşi să ne întoarcem la esenţe e parte dintr-o întrebare mult mai amplă, anume dacă e posibil ca oricine să aibă parte de virtuţile aristocratice. Aici e problema înţelepciunii şi autocontrolului; au existat societăţi în care o proporţie mult mai mare de oameni a avut acces la responsabilitatea generală, ceea ce a acţionat ca o contrapondere faţă de tendinţele psihopate. Să ne uităm, de exemplu, la America preindustrială. Caracteristica acelei societăţi, care contrastează puternic cu cea de azi, era distribuţia centrelor de influenţă şi autoritate. Să ne gândim la un exemplu singular al unui fermier din Vermont, în anii 1850, cu siguranţă nu unul care să se fălească cu ceva, totuşi, un factor de o anumită responsabilitate şi, prin aceasta, un aristocrat prin vocaţie. Era pe drept admirat pentru independenţa sa, prin care se înţelege nu izolarea faţă de viaţa comunităţii – ci dimpotrivă, se pare că un asemenea om era activ în adunările oraşului şi în alegeri, ci ocazia şi dorinţa de a decide pentru sine, în funcţie de un cod de valori raţional şi peren. Poate că ogorul îi era pietros, însă el ştia să aprecieze starea de lucruri şi să ia decizii adecvate. Se scula dis-de-dimineaţă, pentru că îi era foarte clară relaţia directă între efort şi răsplată. Era în sarcinile lui un anumit ritm care le umaniza, fiecare zi aducea cu sine un număr de lucrări de îndeplinit, anotimpurile în sine impunând şi ele un ritm mai amplu, care trebuia respectat, ca, de exemplu, vremea adunatului fânului. La sfârşitul zilei, probabil că mai rămânea la lumina focului să citească ziarul săptămânal, nu pentru a frunzări paginile cu poveşti ilustrate şi ştirile sportive, ci pentru a parcurge articolele şi discursurile politice, pentru a fi în stare să cântărească şi să judece bine lucrurile, aşa cum şi-ar fi dorit Bacon. Ţăranul cinstea Ziua Naţională pe 4 iulie, cinstea Ziua Recunoştinţei şi Crăciunul amintindu-şi mereu de semnificaţia lor. Rămânea sărac, dar nu despuiat de identitate, ci avea suficient caracter ca să

spună şi Nu atunci când era nevoie.

Odată cu progresul industrialismului, acest tip de individ ajunge să fie exploatat şi apoi, pentru că e exploatat, ajunge în cele din urmă dispreţuit. Demnitatea originară devine demodată, iar caracterul e adesea un obstacol în calea roţilor progresului economic. Cu adevărat, soiul de ierarhie socială pe care l-am descris ca reflectând cunoaşterea valorilor e abolit şi i se substituie o structură constând într-o masă de muncitori jos şi un mic grup elitist, ei înşişi simpli tehnicieni, deasupra lor. Muncitorii de cele mai multe ori nu au habar despre ce anume produc ei, iar managerilor nici nu le pasă de asta, probabil. Diviziunea muncii devine atât de amănunţită, încât individului îi este imposibil să mai priceapă implicaţiile etice ale sarcinilor sale de lucru, chiar dacă s-ar strădui s-o facă. Iar dacă legăm această organizare industrială de birocraţia politică modernă, obţinem un monstru cu o înfăţişare înspăimântătoare. În aceste condiţii, statul nu doar că-şi despoaie cetăţenii de umanitate, ci în plus îi transformă de-a dreptul în delincvenţi.

Nu avem un exemplu mai potrivit în acest sens decât proiectul bombei atomice al SUA din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. La Oak Ridge, în statul Tennessee, un grup de şaptezeci de mii de oameni au lucrat la un proiect despre a cărui natură ştiau foarte puţin sau chiar deloc; de fapt, propaganda de război fusese atât de eficientă, încât oamenii aceştia chiar se făleau cu ignoranţa lor, afişată pe post de medalie de onoare sau ca semn al disponibilităţii de a coopera – a coopera la ce, de fapt? Există posibilitatea ca, dacă puţini sau chiar foarte puţini ar fi ştiut că eforturile lor erau folosite în final în direcţia măcelăririi necombatanţilor, la o scară fără precedent până atunci sau la un nivel de brutalitate maxim, aşa cum am definit termenul mai devreme, ei să fi refuzat să fie complici. Poate că ar fi avut o oarecare noţiune de etică a războiului, care interzice uciderea fără rost; poate că ar fi nutrit sentimentul tainic că lumea are deja nişte baze morale şi crimele de acest gen, comise

indiferent sub ce auspicii, vor aduce cu sine o pedeapsă; în orice caz, există posibilitatea ca unii dintre aceşti truditori anonimi să se fi gândit la implicaţiile responsabilităţii pe termen mai îndepărtat. Se zvonea că în rândul elitelor lumii implicate în cercetarea atomică, au existat câţiva care au refuzat să participe la o operaţiune atât de contrară canoanelor civilizaţiei. Numele lor au rămas însă neglorificate. Muncitorii angrenaţi în vasta operaţiune nu au avut şansa aceasta, dar prea puţini s-au interesat de soarta lor. Să ne imaginăm cum ar fi dacă statul modern ar lua în considerare un referendum al conştiinţei! Bomba a constituit un mijloc de luptă unic până atunci. Şi nu a fost asta îndeajuns? Exact la fel procedează organizaţia industrială şi politică modernă, construită pe o ierarhie iraţională şi care face din cetăţean un eunuc etic. Dacă Thoreau a simţit în vremea lui că era o dezonoare până şi să fii asociat cu guvernarea, ce ar mai fi simţit în vremea noastră? Birocraţii aceştia corupţi privesc cu dispreţ la poporul în numele căruia vorbesc cu un ton atât de pios.

Aşadar, energia atomică, această ultimă descoperire prometeiană, ne obligă pe toţi să recunoaştem natura imperativă a întrebării despre ce fel de oameni trebuie să fie cei care ne conduc. Există, desigur, o altă întrebare care ar fi trebuit pusă cu mult înainte, despre potenţialul reprezentat de maşini. Iar concepţia noastră asupra problemei pare să se afle încă într-un stadiu elementar, pentru că încă ne mai întrebăm dacă ar fi bine ca acest custode să fie o naţiune, un grup de naţiuni sau o federaţie a tuturor naţiunilor. În cele din urmă, trebuie să ne confruntăm cu întrebarea cui anume din cadrul grupului, naţional sau internaţional, i se vor putea încredinţa aceste pârghii. E posibil ca riscul grozav al energiei atomice să ne forţeze să acceptăm concluzia, atât de incomodă pentru democraţie, că înţelepciunea, şi nu popularitatea e cea care îndreptăţeşte statutul de conducător. Iar înţelepciunea nu se află în periferii.

Admiţând că proiectul bombei a reprezentat un caz extrem, cu toate că s-ar putea transforma într-o tipicitate a

viitorului, avem şi un alt domeniu în care distingem tendinţa constantă spre fragmentare şi iresponsabilitate. Pe măsură ce un sistem de producţie devine „raţionalizat funcţional”, muncitorul e silit să renunţe atât la libertate, cât şi la iniţiativă. Atât timp cât ordinea politică rămâne stabilă, el se poate complace într-o existenţă robotizată. Dar dacă aceasta se strică şi omul e abandonat mijloacelor sale proprii, prin care trebuie să se descurce singur, este evident că a existat undeva o acţiune deliberată de a permite ca aceste resurse să se diminueze. Nefiind obişnuit să interpreteze nimic cu privire la scopul şi relaţiile specifice slujbei sale, omul nu poate gândi în termeni suficient de ampli pentru a îmbrăţişa situaţia în ansamblul ei. Iresponsabilitatea aceasta impusă a devenit ea însăşi un factor patologic, căci este evident că o sarcină oarecare ce incumbă responsabilitate ajută la menţinerea unei gândiri sănătoase. Dacă omul simte că răspunde pentru rezultatele muncii lui, va privi situaţia în mod echilibrat şi se va strădui să distingă care parte anume din munca lui are un sens adevărat. Aceasta reprezintă o disciplină. Dar când a fost absolvit pe termen lung de orice datorie de a gândi, el va fi cuprins de un sentiment de neputinţă şi de panică atunci când e pus în situaţia de a fi nevoit să gândească. În asemenea condiţii, e normal pentru omul nostru să apeleze la vreun membru al elitei materiale, care în era industrială a societăţii este el însuşi un specializat.

Pierzând din vedere ceea ce va avea de sacrificat de dragul traiului bun, el s-a lăsat manevrat înspre ocuparea unei poziţii în care nu i se permite să fie om întreg. Toate indiciile arată că omul şi-a păstrat neştirbită capacitatea de a fi loial, dar cui trebuie de-acum să-i fie loial? Caracterul extrem de instabil al lumii noastre politice trebuie atribuit cel puţin în parte frecventelor reprimări de tot felul. Dacă fluxul de sentiment e înăbuşit în adâncime şi nu găseşte altă supapă decât în vreo obsesie oarecare, nu mai trebuie să ne surprindă pervertirea sa monstruoasă. Separarea pe care a făcut-o neamţul între piesa din

instalaţia sa tehnologică şi programul politic în care şi-a vărsat sentimentele în exces ne oferă o viziune elocventă. Cei care au vizitat Germania după căderea celui de-al Treilea Reich, i-au putut auzi pe oamenii de ştiinţă spunând: „Ce am eu a face cu politica? Eu sunt un tehnician”. Unor asemenea oameni le este imposibil să trăiască vreun sentiment de vinovăţie. Pentru a le insufla totuşi un sentiment de vinovăţie, ar trebui să ne întoarcem şi să le explicăm păcatul prometeic. Fără îndoială că truditorii de la Oak Ridge ar fi spus aceleaşi cuvinte dacă lucrurile s-ar fi întors împotriva frontului pentru care au lucrat. Faptul că, pe când războiul continua, germanii şi-au pus tot mai mult nădejdea în tehnologie, lansând bombe într-o vreme în care acestea nu puteau servi altui scop decât unui spirit de răzbunare, ilustrează cât de orb faţă de întreaga realitate poate deveni omul care se lasă absorbit de mijloace.

Ne-am închis pe noi înşine în acele tipuri de obsesii care se nasc din atenţia concentrată pe fapte periferice şi din specializarea muncii, însă mai este şi un alt mod prin care ştiinţa şi slujitoarea ei metafizică, progresul, descurajează gândirea sănătoasă. Acesta e exacerbarea lui „a deveni” în dauna lui „a fi”. Într-adevăr, dominaţia exercitată de goana după devenire produce un alt soi de fragmentare, care poate fi numită „prezenţism”. Allen Tate a punctat că mulţi oameni moderni, cărora le repugnă termenul de „provincial” sunt ei înşişi într-un anume grad provinciali temporali. Cu adevărat, modernismul este în esenţă un provincialism, de vreme ce refuză să privească dincolo de orizontul prezentului, la fel cum ţăranul priveşte cu suspiciune orice se află dincolo de hotarul său. Avem motive serioase să asociem aceasta cu fenomenul psihopatie, deoarece presupune invalidarea memoriei, lucru cunoscut ca fiind companionul cel mai frecvent al acestei tulburări mentale. Mai e şi un alt aspect evident, anume că aceia care se răzvrătesc împotriva memoriei sunt aceia care doresc să trăiască fără cunoaştere; şi putem, de altfel, recunoaşte după comportamentul lor că

reacţionează după instinct şi senzaţii, mai mult chiar decât o fac alţii. O confruntare sinceră cu trecutul poate fi neplăcută celor mai slabi de înger, de vreme ce învaţă lecţiile aspre ale limitării şi răzbunării. Totuşi, lecţiile dureroase pe care am dori să le uităm sunt tocmai cele care ar trebui păstrate ca referinţe. Santayana ne-a reamintit că aceia care nu-şi pot aminti trecutul sunt condamnaţi să-l repete.

Nu fără motiv a declarat Platon că un filosof trebuie să aibă o memorie foarte bună.

Un comentariu interesant asupra prezenţismului este acela că oamenii mai apropiaţi de pământ par să aibă memorie mai lungă decât masele din mediul urban. Tradiţiile trăiesc aici peste generaţii, iar ceea ce au făcut bunicii lor le este încă viu în memorie. Despre ei se poate spune, aşadar, că asimilează lecţiile trecutului. Provincialul temporal, însă, vede că interpretarea trecutului necesită reflecţie şi generalizare, care-l duc dincolo de momentul prezent. El se agaţă de felia de timp în care trăieşte. La un nivel mai fundamental, el se opune noţiunii de perenitate, cu toate că ceea ce este peren nu poate fi obstrucţionat sau evitat; acela rămâne cu noi ca o umbră păzitoare. Chiar posibilitatea că ar exista adevăruri eterne e un reproş faţă de viaţa de trândăveală şi indiferenţă pe care o încurajează tipicul egoism modern. E în întregime posibil, aşadar, ca toată concentrarea pe un anume moment în timp să fie o altă supapă prin care iese sentimentul sub formă de obsesie.

În acest fel, ideile care-şi au referentul la periferie sau la *individ,* la particularităţile din spaţiu şi timp, sunt false şi stau în calea integrării. Însă pentru cei care cred în transcendent, progresul se produce fără relaţie cu timpul şi spaţiul. E posibil, aşadar, să ne gândim la o călătorie metafizică spre centru, care nu va fi nici mers înapoi şi nici mers înainte în accepţiunea obişnuită a acestui concept. Urmând o asemenea gândire, ne vom surprinde privind la specialist ca la un om posedat de un duh malefic. Apoi ne vom găsi admirând siguranţa de sine interioară a

gentilomului, cu toate că acesta ar fi doar un alt pas pe drumul nostru. Şi apoi, pe când pornim să cercetăm din ce anume e compus un gentilom, vom privi curând în direcţia filosofului, ca să aflăm o şi mai profundă imagine a integrării caracterului. Filistinilor şi apostolilor teoriei liberale a istoriei acest lucru le-ar părea un regres. Desigur că trebuie să admitem că acest demers va presupune sacrificiul multora din lucrurile pe care ei le consideră indispensabile. La fel ca pacea, şi regenerarea are un preţ, înaintea căruia vor protesta cei care văd lucrurile superficial. Dar acum propun să continuăm această parte a poveştii în ultimele trei capitole.

# CAPITOLUL 4
# EGOCENTRISMUL ÎN MUNCĂ ŞI ARTĂ

*Toţi bolnavii cronici sunt egocentrici, fie că suferă de boli ale minţii, fie de ale trupului; fie ele păcate, nenorociri sau doar afecţiunea cea mai tolerabilă a vreunei nesfârşite dureri, sau felurite încurcături ale iţelor trecătoarei vieţi pământeşti. Asemenea indivizi sunt dureros de conştienţi de ei înşişi în virtutea torturii căreia i-au căzut pradă. Şinele, aşadar, creşte şi devine atât de proeminent la ei, încât n-au încotro decât să-l tot arunce în faţă fiecăruia care se întâmplă să treacă pe-acolo.*

— HAWTHORNE

Când privim la omul modern în nenumăratele sale manifestări de iresponsabilitate şi sfidare, putem, dacă avem curajul să recunoaştem cu adevărat ce vedem – ceea ce, după cum ne arată Charles Péguy, e forma cea mai înaltă de curaj – să identificăm un egocentrism feroce. Acest egocentrism, care nu e nimic altceva decât o altă formă de fragmentare, e o consecinţă a acelei decizii fatale de a face din eul separat o măsură a valorii. Ne gândim aici la o figură tipică neoplatonismului şi ne putem imagina spiritul originar manifestându-se în multe instanţe particulare, care pierd din vedere sursa lor originală şi decid să-şi instituie zei proprii. Dacă în condiţiile libertăţii moderne, individul se gândeşte numai la drepturile sale, el nu-şi va raporta acţiunile la cadrul exterior al obligaţiilor. Dorinţa nutrită de el îi e suficientă. El nu poate fi disciplinat la nivel teoretic, iar la nivel practic e disciplinat numai în anumite ipostaze sociale ale căror metode au şanse să devină brutale, pentru că autoritatea acestora, la o cercetare mai apropiată, se dovedeşte a fi pur umană.

Păcatul egocentrismului ia forma retragerii. Atunci când avantajul personal capătă o importanţă capitală, individul

iese sau se retrage din comunitate. Nu ne referim la ieşirea din stat şi de sub influenţa aparatului său coercitiv, ci la părăsirea comunităţii spirituale, acolo unde oamenii sunt legaţi între ei prin comuniune de simţire şi de trăire şi unde, conştienţi fiind de unitatea lor, ei cultivă o împărtăşire care nu e întotdeauna vizibilă în manifestări exterioare de unificare.

O asemenea recluziune, căreia i s-a dat numele dezarmant de egoism iluminat şi care cel mai adesea e inspirată de dorinţa de a fi „egali", realizează o pulverizare a societăţii moderne. Nu există în ideologia modernă niciun precept prin care să poată fi sancţionat; căci nu este tocmai omul acesta egal un soi de rege superior obligaţiilor sale regale şi nu poate el să facă ce vrea cu viaţa lui? Diferitele declaraţii de independenţă i-au conferit eliberare din toate încătuşările. Pacostea căzută azi peste toate felurile de relaţii umane trebuie atribuită în cele din urmă acestei retrageri psihologice şi chiar fizice din trăirea dimpreună.

În mod inevitabil, urmează o creştere a gradului de egoism. Face parte din natura egocentrismului să vadă lucrurile în mod disproporţionat, „eul" devenind dominant şi tot restul lumii fiind văzut distorsionat. Încă o dată ne găsim faţă în faţă cu faptul nud al alienării de realitate. Niciun om care se cunoaşte pe sine în relaţiile sale *ab extra* nu poate fi egocentric. Însă acela care se conştientizează în principal pe sine suferă de o veritabilă tulburare; cum observa Platon: „iubirea de sine excesivă e în realitate sursa tuturor relelor; căci îndrăgostitul e orbit de obiectul iubirii sale, astfel încât judecă greşit asupra dreptăţii, binelui şi onoarei şi crede că e bine să pună mereu interesul propriu mai presus de adevăr."

La fel, obsesia omului cu sine însuşi e un proces prin care el îşi taie legăturile cu realitatea „adevărată" şi, prin urmare, cu armonia socială. Cred că merită spus aici că Nathaniel Hawthorne, un cercetător asiduu al sufletelor pline de greşeli, a ajuns, la capătul unei vieţi de introspecţie şi reflecţie, la concluzia că egocentrismul e

păcatul pentru care nu există iertare. Prin alegorii, el a arătat care dintre eforturile despre care se crede că sunt înspre „binele societăţii” sunt de combătut în societatea contemporană. Vom descrie mai jos cauzele acestei situaţii.

Falia ivită în teoria cunoaşterii în vremea Renaşterii e suficientă pentru a explica acea formă de ignoranţă care este egocentrismul. În condiţiile viziunii asupra lumii împărtăşite de cărturarii medievali, calea învăţăturii era o cale a scăderii sinelui, iar acel *philosophiae doctor* era un ins care ajunsese la o justificare raţională completă a stării de *humilitas.* Studiul şi meditaţia îl duceau spre o perspectivă corectă asupra propriei persoane, care mai apoi, în loc să zornăie prin lume semnalându-şi existenţa şi vehemenţa dorinţelor sale, îşi găsea locul propice în ierarhia realităţii. Cuvintele lui Dante, *„în la sua voluntade è nostra pace”*[15], cuprind în ele revelaţia finală. Aşadar, pentru idealistul Evului Mediu, cunoaşterea pregătea calea spre micşorarea de sine.

O concepţie cu totul opusă vine odată cu aserţiunea lui Bacon, „cunoaşterea înseamnă putere”. Dacă scopul cunoaşterii devine dominaţia, e greu de crezut că posesorii cunoaşterii nu-şi vor conştientiza importanţa. Din contră, vor începe să se umfle; vor căuta triumfuri în lumea materială (cunoaşterea fiind între timp neapărat coborâtă la nivelul abilităţilor), care le vor augmenta egocentrismul şi respectul de sine. Aceasta e scurta istorie a felului în care cunoaşterea devine, din mijloc de purificare spirituală, o justificare a mândriei intelectuale.

În mitologia greacă, la fel ca în cea creştină, se spune că ar exista o cunoaştere interzisă, care nu aduce nimic altceva în lume decât necaz. Generaţiei noastre i s-a arătat pe larg în ce anume constă acea cunoaştere. Este vorba de cunoaşterea utilului în loc de cunoaşterea adevărului şi a binelui, de cunoaşterea mai degrabă a mijloacelor decât a scopurilor. Dacă insistăm că problemele noastre sunt de natură filosofică, nu ne putem aştepta la o întoarcere la

[15] În voința Lui se află pacea noastră, (n. trad.)

altruism fără o evaluare epistemologică, una care va pune studiul esenţelor deasupra aceluia al *particularilor,* trimiţând astfel înapoi, la locul lor modest, acele abilităţi care sunt necesare celui care vrea să manipuleze lumea. Nimic nu se poate face până când nu vom fi decis dacă suntem cu adevărat în primul rând interesaţi de adevăr.

În absenţa adevărului, nu există nicio urgenţă necesară, iar această observaţie poate servi ca indicator al poziţiei egocentristului modern. Devenit incapabil de cunoaştere, el devine incapabil de muncă, în sensul că toată munca se centrează în jurul aducerii idealului de la potenţialitate la realitate. Percepem clar acest lucru atunci când egocentrismul său îl împiedică să înţeleagă că este o creatură supusă unor îndatoriri şi legată de folosirea raţiunii. Lucrătorul modern nu se raportează decât în rare cazuri la ceea ce este de domeniul idealului în munca sa.

Înainte de era stricării lucrurilor, se ştia că în spatele fiecărei munci exista o concepţie asupra execuţiei ei perfecte. Acest spirit a fost cel care dădea sens muncii şi servea pentru a da măsura succesului. Atât cât permitea conceptul, exista în muncă o dimensiune teleologică, de vreme ce muncitorul trudea nu doar pentru a-şi câştiga existenţa, ci pentru a-şi vedea idealul întruchipat în creaţia sa. Mândria proprie măiestriei cu care se exercita meşteşugul se explică foarte bine prin afirmaţia că a munci înseamnă a te ruga, întrucât efortul conştient de a da trup unui ideal este un fel de fidelitate. Meşteşugarul de odinioară nu se grăbea, pentru că a crea nu depindea de timp şi munca de mântuială era o ruşine pentru caracterul omului. Iar caracterul în sine e o expresie a autocontrolului, care nu vine de la alegerea căii celei mai uşoare. Acolo unde un caracter ferm nu permite delăsarea, transcendentul încă îşi mai face veacul.

Dar atunci când se întronează utilitarismul şi muncitorului i se spune că munca este pentru utilitate şi nu pentru închinare, începe să scadă interesul pentru calitate. De câte ori n-am auzit exclamaţii de uimire faţă de grija cu care s-a confecţionat vreun articol meşteşugăresc

înainte ca organizarea modernă să fi tras o linie între muncitor şi produsul său! E o diferenţă între exprimarea de sine prin formă şi producerea de cantităţi mari pentru o piaţă orientată spre speculaţii. Péguy şi-ar fi dorit să ştie ce s-a întâmplat cu onoarea muncii. Ea a sucombat în faţa aceloraşi forţe, precum toate celelalte întruchipări ale onoarei.

E un lucru normal pentru orice clasă socială ca ea să adopte ideile clasei aflate deasupra ei (şi iată aici încă un argument pentru importanţa ierarhiei raţionale), chiar şi a ideilor despre sine însăşi. Seria aceea de întâmplări subversive care au ridicat clasa de mijloc într-o poziţie dominantă i-au permis acesteia nu doar să dicteze condiţiile muncii, dar şi să dea un cadru nou discursului asupra economiei. De aici începe istoria muncii moderne; aflată în conflict cu o burghezie exploatatoare şi iresponsabilă, ea nu a găsit altă alternativă decât să se folosească de aceeaşi filosofie burgheză şi să riposteze. În mod corespunzător, organizaţiile muncitoreşti au acceptat în practica lor ideea că munca e o marfă atunci când s-au avântat în tehnicile capitaliste de restrângere a producţiei în interesul preţurilor. Munca ce ajunge să fie cumpărată şi vândută de negustori anonimi nu poate simţi niciun fel de dedicare faţă de sarcinile sale. Interesul ei devine unul general comercial: cât de mult se poate obţine în schimbul a cât de puţin? Astăzi, muncitorii se străduiesc să-şi restrângă această marfă a muncii lor, căutând să obţină un profit mai mare în limitele aceloraşi tarife. Restrângerea controlată şi gestionată artificial devine un mijloc de avansare sau chiar de supravieţuire a unei clase. Thorstein Veblen vedea cum finanţiştii restricţionau producţia pe care erau nerăbdători s-o realizeze inginerii; în zilele noastre vedem deja organizaţii muncitoreşti restrângând producţia în interesul avantajelor de grup.

Scopul nu e să spunem că muncitorimea e mai mult sau mai puţin vinovată decât alte grupuri din societate; ci mai degrabă să arătăm că atunci când egocentrismul devine dominant şi oamenii sunt aplaudaţi pentru că-şi urmăresc

în primul rând interesul lor propriu, conducerea statului şi filosofia trebuie să iasă din scenă. Evidenţa arată că responsabile de răspândirea infecţiei sunt clasele de mijloc. Oricum ar fi, consecinţa este o fragmentare a societăţii care se apropie de haos complet.

Atunci când egocentricul se gândeşte la sine mai întâi şi doar pe urmă la sarcina pe care o are de dus, el, precum ontologul menţionat la început, neagă realitatea formelor realizate imperfect. Realitatea este atunci doar prezentul pe care dorinţa sau capriciul lui doresc să-l producă. El nu se gândeşte să se subordoneze unei finalităţi, ci la cum să-şi subordoneze sieşi finalitatea. O asemenea răsturnare de roluri face imposibilă distribuirea raţională, pentru că numai atunci când munca este văzută în contextul în care e prestată apare posibilitatea evaluării recompensei. Ştim să-l recompensăm pe tâmplar ca pe un tâmplar. Dar nu ştim să recompensăm egocentricul, care vine cu pretenţii despre cât ar valora el. Acea plată a muncii care reflectă doar rezultatul unei lupte de interese se eschivează determinării filosofice.

În acest fel, dezintegrarea a plasat muncitorimea într-o poziţie în care ea trebuie să se angajeze în competiţie împotriva altor grupări, de o manieră care nu poate aduce avantaje finale niciuneia din părţile implicate. Ceea ce obţinem cel mult este instituţionalizarea înţelegerii unilaterale. Fiecare grup are parte de libertate şi chiar de îndemnuri de a se descurca pe spinarea altor grupuri. S-a constatat că mijlocul cel mai eficient este simpla extorcare – adică o retragere din interesul comun până când sunt satisfăcute cererile proprii. Desigur, aceasta e soluţia egocentrică. Burghezia a trădat prima dată societatea prin capitalism şi finanţe, iar acum muncitorimea trădează la fel, îmbrăţişând un complot al lucrurilor care vede în muncă doar profitul, şi nu datoria şi onoarea. Acest punct de vedere poate părea extrem de nerealist acelora care nu recunosc că raportarea la întreg este singurul mijloc suprem de măsurare a valorii. Totuşi, se va vedea în cele din urmă că deserviciul cel mai mare adus epocii noastre –

făcut de umanitarismul sentimental – a fost negarea legăturii necesare între efort şi recompensă. Domnia sofiştilor, a economiştilor şi a calculatoarelor a deschis uşile competiţiei ego-urilor, care face din sabotaj un set de instrumente perfect acceptabile. Muncitorul se simte justificat să oprească întregul proces de producţie dacă nu i se acceptă aprecierea pe care o consideră potrivită pentru munca lui; iar această apreciere nu e făcută cu referire la scopul pentru care există societatea – aceasta, repetăm, e o chestiune a simţirilor iluminate, ci cu referire la propria lui recompensare.

Acela care ar sugera generaţiei prezente că munca e o orânduire divină ar deveni extrem de nepopular. Ideea aceasta a fost asociată cu ideea, de cele mai mult ori prost înţeleasă, a statutului divin al regilor, iar dacă privim chestiunea mai îndeaproape, vom găsi că există într-adevăr o legătură între cele două. Pentru că, fie muncitor sau cap încoronat, întrebarea se reduce la care este sursa reală a autorităţii în numele căreia acţionează fiecare dintre aceştia? Demn de ştiut în această privinţă este faptul că guvernatorul John Winthrop a găsit o soluţie pentru această problemă, într-un mesaj adresat Tribunalului General din Massachussetts în 1645, el spunea: „Întrebarea care a chinuit întreaga ţară a fost despre autoritatea magistraţilor şi libertăţile poporului. Voi sunteţi aceia care ne-aţi dat aceste demnităţi; dar, dacă le-am preluat, se cheamă că avem autoritate de la Dumnezeu; este misiunea încredinţată de Dumnezeu şi are imprimat pe ea chipul lui Dumnezeu; iar dispreţul arătat pentru ea a fost răzbunat de Dumnezeu, cu exemple teribile ale răzbunării Sale.” Cu alte cuvinte, liderul poate fi ales de popor, dar el, la rândul său, e condus de legea funcţiei sale; în acelaşi fel, putem spune că lucrătorul poate fi angajat de un patron, dar în îndeplinirea sarcinii, el e inspirat de un ideal autonom.

Acum, când oamenii nu mai cred că munca e expresia unei orânduiri divine, atitudinea lor faţă de ea devine aidoma atitudinii faţă de statul secularizat. Statul e aşadar

în întregime fabricaţia oamenilor. Dar oamenii egocentrici sunt adversari între ei – ei caută să câştige cât mai mult unii de pe urma altora şi să se eschiveze de la aşteptările pe care le au de la ei cei ce sunt în teorie egalii lor. Mare parte din eforturile politicienilor moderni se consumă în a ne convinge că oamenii lucrează cel mai bine atunci când îşi slujesc unii altora. Însă singura consideraţie care ar face acest lucru adevărat e omisă: slujirea altora e cea mai bună slujire atunci când toate eforturile tuturor se subsumează unei convingeri de sorginte transcendentă. Recompensa materială nu oferă acest lucru, astfel încât avem aici unul din motivele pentru care statul secularizat trezeşte o ură atât de intensă faţă de politicieni, care se străduiesc să-i convingă pe oameni să se accepte unii pe alţii ca beneficiari ai slujirii. Munca nu mai e făcută „ca sub ochii Marelui meu Stăpân”, ci doar în folosul aproapelui meu, pe care în realitate îl dispreţuiesc.

Situaţia se deteriorează, pentru că gândul că munca e o sarcină încredinţată de oameni face ca oamenii să fie nemulţumiţi cu sarcina încredinţată lor şi să se întrebe chiar dacă munca este în cele din urmă un lucru bun. Vom discuta puţin mai încolo despre felul în care tehnologia accentuează acest ultim sentiment; e destul să notăm aici că vechea ordine morală din care munca era parte componentă se pierde acum, când simţim că munca noastră reprezintă o bucată de sarcină repartizată nouă de alţi oameni care, conform gândirii actuale, nu sunt mai buni decât noi. Acea curioasă ipostaziere modernă a „slujirii” e adesea invocată pentru a substitui doctrina devenită de neînţeles a vocaţiei, a chemării mai înalte spre o anumită slujire. Ea încearcă să asigure subordonarea prin creionarea unei ipoteze asupra unui lucru aflat deasupra eului individual, care însă se dovedeşte în final a fi doar o mulţime de alte euri egoiste. Se observă din nou trecerea atât de firească de la calitate la cantitate; omul nu mai slujeşte acelui for mai înalt al sinelui (acest lucru presupune o ierarhie, care indică în final că însărcinarea este venită de sus), ci pur şi simplu cererii de consum. Şi

cine-i admiră pe cei aflaţi în vârful ierarhiei de consum? Se vede că omul ca animal consumator se vede aşadar pe sine ca fiind insuficient.

La fel ca alte categorii de individualism şi materialism, dreptul omului la egocentrism găseşte susţinere în numeroase plauzibilităţi. Nu e oare omul primul care trebuie luat în considerare? — sună întrebarea. Nu este el preferat înaintea drepturilor abstracte, privilegiilor şi aşa mai departe? Ceea ce nu poate cuprinde această întrebare este că egocentrismul omului face imposibil acel gen de organizare care l-ar conduce spre prosperitate. Atunci când se pune pe sine mai întâi în acest sens, el obţine o victorie à la Pirus[16]. Singurul fel în care i se poate da ceva care durează ar fi să fie plasat într-o structură în care se întâlnesc oportunitatea şi abilitatea. Acest lucru nu poate fi făcut dacă se vor pune pretenţiile egoiste pe primul loc; o asemenea miopie va distruge structura de susţinere. În felul acesta, umanitarismul sentimental, care ignoră realităţile fundamentale, dar e mereu atent la dorinţe, e cel care distruge societatea.

Egocentrismul muncii se confruntă din ce în ce mai des cu problema unei surse care să asigure suficientă disciplină pentru a lega oamenii de producţie. Când fiecare devine propriul său şef care-şi dă de lucru şi vede în muncă un blestem pe care el îl tolerează numai pentru a-şi câştiga subzistenţa, nu se va strădui el în mod constant să o evite? De curând am auzit un patron spunând că avem astăzi o grămadă de oameni care pot spune de ce nu funcţionează o maşinărie, dar nimeni nu ne va spune de ce oamenii nu vor să lucreze. Noile guverne socialiste ale Europei, constatând că producţia scade, au început deja să folosească stimulentul muncii fracţionate. În altele, s-a făcut uz în mod deschis de război şi de teama de război pentru a menţine muncitorii stabili în slujbele lor; propunerea preşedintelui Truman de a-i potoli pe muncitorii recalcitranţi cu ajutorul armatei e dovada cea

[16] O victorie extrem de costisitoare, care echivalează de fapt cu o înfrângere (n. trad.)

mai elocventă că o naţiune în care egocentrismul a paralizat voinţa liberă recurge, într-o situaţie de urgenţă, la cea mai riguroasă formă de disciplină, adică la forţele antrenate pentru război. Se pare, aşadar, că spiritul sinelui, care l-a făcut pe muncitor să piardă perspectiva chemării sale spre munca pe care o face şi să se gândească numai la cum se poate ridica mai sus, e invitaţia cea mai clară pe care lumea occidentală o face instalării tiraniei forţei.

Acestea sunt, aşadar, consecinţele atunci când egocentrismul începe să influenţeze acea slujire de zi cu zi care este munca. Dar există un registru şi mai sensibil al acestei influenţe în acea activitate specializată numită artă, iar aici mărturia e pe cât de evidentă, pe atât de copleşitoare. Este revelator să urmăreşti ravagiile egocentrismului în exprimarea artistică.

O zicere înţeleaptă spune că natura imită arta şi se subliniază adesea că în marile epoci ale expresiei artistice, natura şi arta păreau să fie credincioase una alteia, astfel încât ceea ce a creat arta nu dispare. Dar ce putem spune despre epoci precum a noastră, în care arta e nenaturală, grotescă şi iresponsabilă, astfel încât pare să fie izvorâtă din vreun subiectivism periculos? Nu se regăseşte aici acea despărţire a căilor care se petrece atunci când omul părăseşte adevărul realităţii şi se exprimă pe sine în izolare? Natura nu acompaniază ipostazele în care arta nu devine mai adevărată decât istoria, nu în mod ideal adevărată, ci falsă în faţa unei realităţi mai înalte.

Este egocentrismul cel care adânceşte separarea între natură – prin care se înţelege realitatea perenă – şi artă.

O privire istorică asupra acestui aspect al decăderii poate începe foarte bine cu o privire spre literatură. Marile schimbări care au afectat literatura vremurilor noastre au început cu acele forţe subterane care au erupt în Revoluţia Franceză. Cu toate că o mare parte a secolului al XVIII-lea a fost o vreme a tendinţelor opuse aflate în competiţie, cea care a câştigat victoria a fost revolta romantică. Această revoltă pare să se fi născut în doctrina optimismului etic

propovăduit de Contele de Shaftesbury. În opoziţie faţă de viziunea ortodoxă asupra naturii umane, care admitea păcatul originar şi predica necesitatea educării şi constrângerii, noua doctrină afirma că omul ar avea un simţ moral natural, care în mod sigur va recunoaşte virtutea şi se va delecta în ea. Consecinţa cea mai importantă pentru literatură a fost consfinţirea impulsului, care a devenit acum subiect de nesfârşită şi variată exploatare.

Prima dovadă că aceasta urma să constituie o serioasă influenţă asupra literaturii s-a produs odată cu poezia şi ficţiunea sensibilităţii. Poeţi precum Joseph Wharton, William Collins, Edward Young şi, mai târziu, Oliver Goldsmith, profesând un dispreţ vădit faţă de viaţa formală a oraşelor şi faţă de convenţiile literaturii majoritare, şi-au dezvelit simţurile, dacă se poate spune aşa, întru receptarea frumuseţii şi a fascinaţiei naturii şi au vorbit despre întâmplările simple ale vieţii. Au urmat romancierii sensibilităţii, Thomas Amory, Laurence Sterne şi alţii – care-şi purtau eroii printr-un soi de vagabondaj sentimental, ridicându-i în slăvi ca oameni ai sentimentelor. Remarca lui Sterne că nu el, ci peniţa lui scria constituie un comentariu foarte revelator asupra revoltei instinctelor împotriva intelectului.

Ceea ce Shaftesbury a lansat purta în sine premisele comediei sentimentale. Înainte de asta, comediile fuseseră satirice, iar satira, e important de ştiut, vorbeşte întotdeauna despre o vreme care face diferenţa între bine şi rău şi face distincţii corespunzătoare între fiinţele umane. Însă într-o lume în care toţi oamenii sunt naturalmente buni, cel care greşeşte e doar ocazional rătăcit; confruntă-l cu consecinţele purtărilor sale şi se va schimba, aşa cum făcea eroul comediei sentimentale.

Toate ideile acestea la un loc implică faptul că omul e bun, că experienţa e bună şi că, în consecinţă, cariera unui individ merită urmată în plinătatea detaliilor sale unice. Când Rousseau scria la începutul *Confesiunilor* sale „Eu sunt diferit de toţi oamenii pe care i-am întâlnit. Dacă nu

sunt mai bun, cel puţin ştiu că sunt diferit”, el exprima în mod direct nota de sensibilitate egocentrică.

Tăvălugul romantic s-a instalat pe la începutul secolului al XIX-lea. În acel moment a apărut un grup al marilor artişti, oameni plini de resurse, care au creat enorm de mult, a căror influenţă asupra literaturii a fost întrecută, poate, numai de cea a elisabetanilor. Ei sunt cei care au trâmbiţat cu mai multă îndrăzneală ideile pre-romantismului de care tocmai am amintit. Pentru început, a fost impulsul revoltei faţă de convenţii şi instituţii. Fie că era Wordsworth, cultivând vorbirea oamenilor obişnuiţi şi străduindu-se să citească „faţa comună a naturii”, sau Byron, declamând pe ruinele Romei, sau Shelley, denunţând „afurisita de credinţă, cel mai putred avorton al timpului”, la toţi persistă tema emancipării de sub simţirile şi formele care existaseră până atunci în cultura europeană.

Acest laitmotiv putea fi însoţit de explorări intense ale conştiinţei individuale, de autoflagelare şi autocompătimire. Individul sensibil se întorcea spre interiorul lui şi acolo descoperea un izvor uimitor de melancolie şi nefericire, atribuit circumstanţelor perverse ale lumii. Aşadar vedem într-o formă spectaculară actul deja familiar al recluziunii, pe măsură ce individul îşi ascute conştiinţa de sine. Tânărul romantic Goethe în *Werther* şi Shelley plângând – „Cad peste spinii vieţii, sângerez” – duc mai departe complacerea în sensibilităţi egocentrice.

În întreg acest secol, curentul a continuat să curgă tumultuos, iar mai târziu a asumat forme de exprimare care pot fi înţelese, se pare, numai la nivelul semnificaţiilor complexe. Unii dintre romantici, în ciuda plăcerii pe care o simţeau în tulburarea ordinii lucrurilor dictată de romantism, au devenit cei mai meticuloşi meşteşugari din istoria literaturii. Această evoluţie anormală s-a datorat revelaţiei, avută de către cei mai perspicace, a faptului că experienţa brută, sensibilitatea exagerată şi avântatele entuziasme morale şi politice, de unele singure, ar fi dus la

falimentul artei. Unii au căutat aşadar un colac de salvare în forme, dar interesul pentru formă era tot de sorginte romantică. Francezii au o expresie care pare să descrie foarte exact acest lucru. A fost o *maladie du scrupule* care i-a mânat pe Flaubert şi pe De Goncourts, iar mai târziu pe Henry James şi numeroşi poeţi să presupună că atenţia neabătută pentru forme ar însemna o salvare a subiectului artei romantice. De aici ni se trag geniile observării fidele, ale lui *le mot juste* şi ale unei fineţi a texturii în poezie; dar cumva, cu această ocazie, s-a produs o nouă fragmentare. Forma a devenit obsesivă. Închiderea în formă e un mijloc de evadare din calea acelor responsabilităţi adânci care trebuie relaţionate la totala luciditate a omului sau la viziunea lui asupra destinului uman.

Deopotrivă cu această tentativă de a scăpa de faliment prin strălucirea formei, a existat un alt mijloc de evadare prin canalul imaginaţiei. Într-un sens anume, romanticii care au devenit simbolişti nu au rămas fideli premiselor mişcării; într-un altul, ei s-au arătat fideli într-un mod extrem de vizibil. Simbolismul e o reacţie împotriva deificării lumii materiale, pentru că simbolul e întotdeauna un semn al lucrurilor care nu sunt prezente simultan în timp şi spaţiu. Simbolul, prin natura sa, transcende şi astfel arată spre o lume dincolo de lume. Simboliştii căutau o realitate exterioară care pentru simplii romantici timpurii reprezenta doar o vagă prezenţă. Ei au observat că experienţa nu se interpreta singură şi se simţeau îndemnaţi să facă salturi intelectuale şi de reprezentare în eforturile lor de a reda realitatea purtătoare de semnificaţii.

Însă simboliştii au păstrat un interes romantic faţă de intimitate şi faţă de individ, cu rezultatul că simbolurile lor nu veneau de la vreo ideologie acceptată universal, ci din experienţe aproape personale. Probabil că aici supravieţuieşte starea de spirit libertariană: artistul doreşte să aibă lumea înainte şi să zboare, iar un mediu normal de comunicare l-ar constrânge prea aproape de contextul social. Cu siguranţă, trebuie să recunoaştem că

vulgarizarea limbii prin jurnalism şi alte activităţi înrudite a fost cea care a inspirat mulţi literaţi, inclusiv prozatori, să caute medii noi de comunicare. Pot fi lăudaţi pentru eroismul lor, chiar dacă rezultatul nu a fost chiar fericit din toate punctele de vedere. În orice caz, scriitorii au început să folosească tot mai mult metafora fugară şi simbolul vag evocator. Şi, de vreme ce ar fi nedrept să vorbim, aşa cum au făcut-o unii, despre „cultul neinteligibilităţii" şi despre „poeţii care-şi vorbesc lor înşişi", pare corect să spunem că simboliştii s-au învăluit singuri în serioase handicapuri şi limitări, care în mod extrem de trist au lărgit prăpastia între poezie şi public.

Să ne ocupăm acum de istoria muzicii, un mediu care, după cum observa Schopenhauer, e în mod unic legat de voinţă. Descoperim şi aici un declin care se extinde de la fugile lui Bach către aranjamentele cacofonice ale jazzului modern.

Influenţele degenerative asupra muzicii seamănă fidel cu cele asupra literaturii, cu diferenţa unei uşoare întârzieri în timp. Secolul al XVIII-lea rămâne perioada clasicismului matur, în care muzica exprima calităţile aristocratice şi internaţionale ale ordinii sociale. Mozart, cel mai ilustru exponent al ei, accepta „fără vreo urmă de nemulţumire" formele tradiţionale, oferind un exemplu de libertate şi constrângere, de echilibru şi rezistenţă. Aici avem una din cele mai fericite ilustraţii, petrecută chiar înainte de diluviul romantismului, a ce se poate face cu libertatea şi cu legea. Vântul schimbării a venit cu Beethoven, ale cărui simpatii faţă de Revoluţia Franceză nu trebuie uitate. Mare arhitect în muzică, Beethoven, odată cu introducerea dinamismului şi notelor de individualism, a indicat calea pe care avea s-o urmeze secolul următor. Anii ’30 şi ’40 marchează perioada tipic romantică în muzică. Acest interval de timp a expus schimbări semnificative de formă şi conţinut, în care se pot vedea toate afinităţile romantismului; compozitorii erau în căutare de efecte, creau contraste şi imitaţii, năzuiau după culminare, în timp ce, asemenea contemporanilor lor

literaţi, se îndreptau spre exprimarea unor sentimente bizare sau pervertite. În tot acest timp, muzica primea un caracter public tot mai pronunţat, care se manifesta în amploarea luată de operă şi concert. Precum a spus un student, secolul al XIX-lea ne-a adus jurnalistul de muzică, care a slujit acestei arte la fel cum a slujit literaturii. Muzica era de-acum pe deplin seculară şi gata să urmeze tendinţele divergente ale vremii.

Extrem de semnificativ a fost declinul constant al formei simfonice, care a oglindit cu succes dizolvarea progresistă a sistemului claselor sociale. Un critic modern remarca: „Întregul cadru al societăţii, a cărei relaţie cu individualul era simbolizată de cadenţele şi coda-urile care restrângeau cu blândeţe efuziunile pasionale ale lui Mozart, se fărâmiţează, dacă nu cumva s-a uscat deja de tot.”[17] Ni se spune chiar că forma simfoniei i-a repugnat lui Mussorgski pentru că predominanţa primei mişcări îi sugera dominaţia aristocratică.

Muzica şi-a avut şi ea momentul impresionist. Cu Liszt şi Debussy mai ales, s-a orientat către exploatarea culorii şi a atmosferei şi chiar către evocarea unor imagini vizuale. Această etapă a fost din punct de vedere tehnic o fugă dinaintea construcţiei şi a echilibrului formei clasice; în adevăr, era o concentrare pe „fragmentele emotive” cu care se ocupau pictorii.[18]

Astfel, se pot recunoaşte trei etape mari în declinul muzicii occidentale. În forma ei cea mai înaltă, această muzică era arhitectonică; apoi a devenit tematică şi în final, înainte de apariţia unor anumite reacţii contemporane, texturală. Nici nu mai e nevoie să subliniem că aceasta e o mişcare separată de idealul autonom şi integrat, în direcţia unei colecţii de fragmente care-şi permit maximum de oportunitate pentru

[17] Constant Lambert, *Music Ho!,* p. 179

[18] La Ravel, muzica oferă o paralelă cu Cézanne, despre care voi discuta la sfârșitul capitolului; pentru că Ravel, după o așa-zisă perioadă de absorbție în conținut, s-a reîntors la „claritatea gândului și sobrietatea formei”.

exprimarea subiectivă şi egocentrică.

Am lăsat la urmă discuţia despre jazz, care pare să fie cel mai clar dintre toate semnele predilecţiei venite din străfunduri a timpului nostru pentru barbarism. Simplul fapt al vitezei cu care a ajuns să cucerească lumea indică o amploare mare a răvăşirii interioare generale, astfel încât nu au existat bariere reale împotriva dezintegrării pe care o promovează.

Jazzul s-a născut în şanţurile din New Orleans, unde cuvântul pare să fi avut la începuturi o funcţie elementar animalică. A fost iniţial o muzică a primitivismului; şi avem pe unul din apărătorii săi care afirmă că „jazzul nu are nevoie de inteligenţă; se mulţumeşte doar cu sentimente”[19]. Dar jazzul nu a rămas primitiv; ceva anume din manifestarea spontană de sentimente a negrilor a făcut clic cu declinul credinţei occidentalului în valoarea culturii. Acelaşi scriitor recunoaşte că „dacă examinăm domeniile de activitate care au fost rezervate artei, vom percepe că munca de creaţie a strămoşilor noştri s-a aflat sub impulsul echilibrului armonios între raţiune şi sentiment”[20]. Jazzul, repudiind în mod formal constrângerea din partea intelectului şi exprimând dispreţ faţă de societatea şi moravurile noastre tradiţionale, a distrus acest echilibru. Distrugerea aceea e un triumf al grotescului, al emoţiei chiar isterice asupra bunei-cuviinţe şi a raţionalului. Jazzul sună adesea ca şi când ar fi cuprins de nebunia dorinţei de desprindere de orice ar putea sugera structură şi constrângere.

E de înţeles, aşadar, că jazzul ar trebui să fie popular în rândul coloanei a cincea[21] a civilizaţiei, al barbarilor din interiorul zidurilor. Aceşti oameni au găsit în el un instrument util pentru obliterarea ulterioară a distincţiilor şi discreditarea a tot ce poartă semnul constrângerii. În

---

[19] Robert Goffin, *Jazz,* p. 42

[20] Ibid, p. 5

[21] Expresie care denumește un grup de dizidenți minoritari din interiorul unei majorități, care activează pentru a slăbi majoritatea (n. trad.)

cele din urmă, a fost şi el abordat într-o manieră profesională şi a căpătat sofisticare, prin contribuţia unor artişti de o mare virtuozitate tehnică, astfel încât a ajuns în mod incontestabil un mediu al creativităţii şi al puterii. Acestea reprezintă cu atât mai mult motive de recunoaştere a tendinţelor sale esenţiale.

Impulsul motor din spatele jazzului e cel mai bine înţeles din sincoparea lui. Ce anume poate obţine aceasta din punct de vedere tehnic nu e nevoie să aprofundam aici; dar ce anume indică din punct de vedere spiritual este o stare de nelinişte, o dorinţă de a merge mai departe, de a recepta fără a mai trece prin ritualul estetic. Înainte către punctul culminant – pare să spună; să scăpăm de efortul de a obţine efecte profunde. Nu vedem oare în asta o altă formă de dispreţ faţă de muncă? Nu e din nou acea prostie modernă când se insistă asupra recompensei fără efort? Forma şi ritualul sunt pietate demodată, iar munca e un sacrificiu. Primitivul şi sofisticatul plictisit sunt deopotrivă nerăbdători să simtă gâdilatul senzaţiei ieftine.

Pe măsură ce răzvrătirea naşte tot mai multă dizidenţă, la fel, emanciparea care este jazzul face să apară tot mai multe aiureli, în stilul *swing* se aude un gen de muzică în care interpretul are libertatea deplină de a se exprima ca egocentric. Cântatul devine acum personal; muzicianul prinde o temă şi improvizează pe ea; el dezvoltă eventual un stil propriu pentru care ajunge să fie admirat. În locul acelei stricteţi a formei care făcuse din muzician unul care celebra o ceremonie, acum avem individualizarea; auzim variaţiuni în care muzicianul îşi varsă sentimentele şi capriciile cu mai multă libertate decât avuseseră poeţii romantici când îşi expuseseră inimile sângerânde.

Jazzul a fost comparat cu o „istorie indecentă, sincopată şi contrapunctică”. Nu e nicio îndoială că, precum jurnalismul în literatură, a ajutat la distrugerea conceptului de obscenitate.

În lumina acestor consideraţii, nu e deloc o surpriză când auzim afirmaţia că jazzul e muzica egalităţii şi că a adus importante contribuţii luptei pentru libertate. În ceea

ce priveşte ideea negativă cu privire la libertate, ideea de „eliberare din”, totul e foarte limpede şi nu mai avem nevoie de argumente. Prin dizolvarea formelor, omul a rămas liber să se mişte fără referinţe, exprimând ditirambic orice simţiri i se ridică din străfunduri. Nu e o muzică a viselor – desigur, nu a viselor metafizice, ci a beţiei. Sferele înalte au fost proscrise, pentru ca cele joase să continue netulburate a-şi executa dansul repetitiv. Aici, într-adevăr, e o muzică ce merge dincolo de empirism şi este firesc că cei mai devotaţi jazzului sunt cei primitivi, tinerii şi acele persoane, destul de numeroase, se pare, care găsesc plăcere în gândul de a dezintegra civilizaţia. Faptul că subiectele din jazz, atât cât se poate spune că jazzul are subiecte, sunt în mare parte sexuale sau burleşti – subiecte despre dragoste, fără o distanţare estetică, şi subiecte comice lipsite de legea proporţiilor – arată în ce fel sufletul omului modern tânjeşte după dezordine orgiastică. Şi se admite că ceea ce omul exprimă în muzica pe care o iubeşte cu siguranţă va exprima şi în practica socială.

Pictura, de asemeni, ilustrează evoluţia psihicului uman în cursul decăderii sale.

Dacă ne uităm cu atenţie la o galerie de picturi ale şcolii moderne, vom vedea cel mai probabil o ciudată slăbiciune: tema nu se potriveşte cu măiestria. La alt nivel, se observă predominanţa mijloacelor faţă de scopuri. A spune că marea artă trebuie susţinută de o poveste nu înseamnă că ea trebuie să fie *despre* ceva. Ar fi mai corect spus că subiectul ia fiinţă după ce povestea s-a pierdut. Nesfârşitele reprezentări mitologice în artă care au constituit realizările Greciei obiectualizează visul metafizic al civilizaţiei greceşti; scopul ei artistic nu era să familiarizeze privitorul cu povestea, ci să utilizeze povestea în crearea unei forme cu semnificaţie. La fel s-au petrecut lucrurile şi cu arta creştină. Dacă sunt prezente sentimentele adecvate, nu e nevoie să confundăm aprecierea noastră faţă de subiect cu aprecierea estetică – mentalitatea divizată asupra subiectelor şi care se

angajează în dispute e simptomatică dezintegrării. Când o cultură e unită la nivel imaginativ, unitatea între oameni produce o reducere a egocentrismului printre membrii ei.

Tendinţa către modernism a pornit odată cu pictura de portrete din secolul al cincisprezecelea. Aceasta a fost urmată de dezvoltarea interesului în peisaje, care în sine exprimă o trecere de la folosirea poveştii către interesul pentru tehnică. Pictorii renascentişti timpurii nu erau interesaţi de peisaje ca atare; pentru ei, natura era un simplu fundal care urma să fie formalizat şi redus la esenţe. Pentru că omul nu-şi pierduse încă atributul său divin, el reprezenta centrul lumii. Un lucru precum „o scenă", care pentru omul obişnuit de azi pare să reprezinte totalitatea artei, nici măcar nu era recunoscut de oamenii Renaşterii. Pe măsură ce pictorii s-au orientat spre peisaj şi naturi moarte, a devenit reflectat în artă interesul predominant pentru lumea fizică. Această tendinţă a atins un punct culminant în secolul al XIX-lea, odată cu impresionismul.

Mişcarea impresionistă, care reprezintă momentul revoluţionar în pictura modernă, a fost atribuită mai multor surse. Clive Bell tinde să o vadă pur şi simplu ca pe o redescoperire a păgânismului. Aceasta însemna acceptarea vieţii ca fiind bună şi satisfăcătoare în sine, ceea ce are drept consecinţă trăirea aici şi acum. Lumea senzaţiei pure a devenit lumea artei. R.H. Wilenski vede impresionismul ca fiind rezultatul introducerii aparatului foto şi de aici, s-ar putea spune, al Revoluţiei Industriale. După el, încercarea artiştilor de a imita efectele unui mecanism a făcut ca percepţia să degenereze într-o simplă „vedere". Artiştii au încercat să prindă vibraţiile luminii la fel ca aparatul foto şi nimic mai mult, deşi limitările le-au impus un tip sau altul de sinteză arhitecturală. S-a sugerat chiar că impresionismul a servit scopurilor socialismului egalitarist, deoarece dacă o pictură e doar rezultatul expunerii la undele luminoase, atunci un copac sau un câmp sau un peisaj marin vor fi la fel pentru toată lumea.

Interpretarea mea ar fi că impresionismul aduce

nominalismul în pictură. Unul din principiile cardinale ale doctrinei lor este că în natură nu se întâlneşte conturul. În consecinţă, obiectul principal era „divorţul suprem al picturii de orice convenţie, fie ea de aranjament, de desen sau de paletă fixă”[22]. În acest punct îl găsim apoi şi pe artist, aplicând doctrina *universalia post rem,* cu care a început de fapt povestea noastră. Dacă forma nu există înaintea lucrurilor, evident că realismul înseamnă să pictezi lucruri.

În lucrările care s-au realizat de pe această poziţie se văd două semne importante ale dezintegrării. Primul este această repudiere a formei; în practica lor, pictorii impresionişti au căutat s-o evite, făcând ca substanţa sau culoarea să preia toată sarcina. Un al doilea semn, legat de primul, a fost acceptarea efemerului. Se poate constata întotdeauna că aceia care se scufundă în substanţă trebuie să se scufunde şi în timp. Artiştii acestei şcoli s-au concentrat pe „a surprinde pe pânză accentele fugitive ale naturii”. Astfel, Monet, studiind schimbările luminii, a pictat aceeaşi căpiţă de fân la ora nouă, apoi la 10:30 şi din nou la ora douăsprezece. O asemenea procedură explică destul de bine remarca lui Baudelaire că arta îşi pierdea respectul de sine în vreme ce se închina înaintea exterioarelor. Simbolizarea percepţiei prin reprezentare era abandonată în favoarea unui contact imediat cu fluxul realităţii.

Se poate pune întrebarea dacă teza acestui pasaj nu e combătută de prezenţa lui Cézanne în perioada despre care discutăm. E adevărat că Cezanne a fost un mare artist şi este la fel de adevărat că a fost prieten cu impresionişţii şi a învăţat de la ei; ceea ce nu este adevărat este că în cele din urmă ar fi devenit unul din ei. Dimpotrivă, Cézanne a fost primul care şi-a pus întrebarea dacă adevărul senzaţiei marchează sfârşitul artei. Iar răspunsul la această întrebare, reflectat în picturile din perioada sa târzie - un răspuns care aborda lumea prin abstracţie şi simplificare - a fost de aşa natură, încât arta sa a fost

[22] Willard Huntingdon Wright, *Modern Painting,* p. 84

numită „un monument pur metafizic”. Cézanne e astfel o voce importantă a unui fenomen deja observat în literatură, unde artistul sensibil, după ce s-a manifestat în mod strălucit în limitele unei mode, devine conştient de acele limite şi caută să le transcendă. El se afla pe această cale atunci când a declarat că speră să facă impresionismul de un clasic la fel de riguros precum Partenonul.

Nu ar trebui să ne mire că artiştii sunt primii care văd că subiectivismul şi egocentrismul formează un *cul-de-sac.* Ei sunt, în cel mai înalt sens, văzătorii; alte victime ale acestei maladii se târăsc mânate de instinct sau încearcă să-şi raţionalizeze marile erori.

Caracterul amplu al mişcărilor pe care le urmărim reprezintă o nevoie psihică de a răsturna întreaga ordine, un efort tehnic de a primi ceva fără a tolera un mediu, ceea ce nu e nimic altceva decât încă o etalare a pasiunii pentru satisfacţia imediată. Fie că privim la excesele romantismului literar, la sincoparea jazzului sau la impresionismul în pictură, povestea e aceeaşi. Suntem martorii unor încercări, adesea ingenioase şi puternice, de a obţine forma fără a fi de acord cu ea şi apoi vedem începuturile reacţionarismului în simbolism şi arta abstractă.

Egocentrismul în muncă şi artă este înflorirea, după o creştere îndelungată, a unei erezii asupra destinului uman. Ura pe care o nutreşte faţă de disciplină şi formă e de obicei asociată cu semnele „progresului”. E un progres pentru aceia care nu au nici sensul orientării şi nu vor nici responsabilităţi. Erezia constă în faptul că destinul omului în lume nu ar fi să se desăvârşească, ci să se tolănească şi să se delecteze cu plăcerile simţurilor. Într-adevăr, găsim ceva grăitor atât despre filosofia, cât şi despre tehnica impresionismului artistic în versurile poeziei lui Whitman, *Cântec despre mine însumi-.*

Lenevesc şi-mi bucur sufletul,
Mă culc şi lenevesc în voie, studiind un fir din iarba

verii.

Alegerea a fost făcută prima dată în Evul Mediu târziu, când a putut fi apreciată natura fatală a egocentrismului, deoarece cogniţia încă mai avansa cu referinţă la principiile supreme. Puţin câte puţin însă, subiectul a devenit omenirii indiferent.

Atunci când masele de oameni ating un punct în care egocentrismul domneşte atât de nonşalant, mai e oare posibil ca damnarea lor politică să fie departe? Ei au respins singura garanţie împotriva controlului extern, care este autodisciplina, învăţată şi practicată. Dacă nu mai respectă comunitatea, direcţionându-şi eforturile către o înţelegere comună, se vor pierde. Programe precum Cele Patru Libertăţi[23], cu vagul lor nerealism politic, în loc să ajute, servesc doar la consfinţirea erorii ca literă de lege. Este tocmai prezumţia de egocentrism cea care îi face pe oameni să nu pună în practică anarhia filosofică la care se pare că tânjesc. O veche axiomă politică spune că un popor răsfăţat cere un control despotic. Eşecul oamenilor de a menţine disciplina internă e urmat de un soi de organizare raţională în slujba unei singure voinţe puternice. În acest domeniu, cel puţin, istoria, cu toate vastele ei tomuri, are doar o singură pagină.

[23] Cele patru libertăți: a cuvântului, a închinării, eliberarea de sărăcie și de teamă au fost enunțate de președintele Franklin Roosevelt în 1941 într-un celebru discurs în care enumera beneficiile democrației, (n. trad.)

# CAPITOLUL 5
# MARELE STEREOPTICON

*Bolnavi sunt ei mereu; îşi vomită fierea şi o numesc ziar.*
—NIETZSCHE

Dispariţia sintezei primordiale are consecinţe profunde, care sunt resimţite chiar şi de cei aflaţi sub nivelul filosofici; şi sunt în mod ironic chiar ei aceia care fac primele eforturi pentru a repara stricăciunea. Nu mai e nevoie să adăugăm că lipsa lor de pătrundere face eforturile zadarnice, căci ceea ce fac ei, atunci când fragmentarea a atins nivelul de pericol, este să încerce o restaurare cu mijloace fizice.

Problema pe care dezintegrarea o aruncă înaintea oamenilor practici, a acelora care conduc state, instituţii, afaceri, este cum să-i motiveze pentru activităţi în comun pe oamenii care de mult nu mai au aceleaşi idei despre lucrurile cele mai fundamentale. Într-o eră a credinţei larg împărtăşite, această problemă nu există, pentru că se formează o zonă largă a acordului reciproc, iar răzvrătirea este văzută nu ca o manifestare a distincţiei egocentrice, ci ca un fel de excomunicare. Întregul grup e conştient de această tendinţă, care-i furnizează standarde pentru judecăţile de valoare. Atunci însă când scopul vieţii devine realizarea de sine, toate acestea dispar. Ele dispar exact acolo unde ego-ul îşi clamează independenţa; după aceea, ce reconciliere se mai poate obţine între autoritate şi voinţa individuală? Politicienii şi oamenii de afaceri nu sunt interesaţi de salvarea sufletelor, ci de păstrarea unui minimum de organizare, pentru că de asta depind posturile şi veniturile lor.

Aceşti lideri au adoptat soluţia liberală la problema lor, adică abandonarea religiei şi înlocuirea ei cu educaţia, care se presupune că ar avea aceeaşi eficacitate.

Separarea educaţiei de religie, una din realizările cu care moderniştii se mândresc foarte mult, e doar o prelungire a separării cunoaşterii de metafizică. Iar educaţia astfel decapitată poate oferi exact acea îndoctrinare a lor. Includem aici, desigur, educaţia făcută în şcoală, pentru că tot învăţământul de acest fel se face pe premisele ideologice ale statului. Însă educaţia care împlineşte cel mai bine scopul lor este acea îndoctrinare sistematică din zi în zi a întregii populaţii prin intermediul canalelor de informaţii şi distracţie.

Interesele mari ale timpului nostru, care, din tot felul de motive, doresc să menţină valorile tradiţionale sau să construiască noi valori care să le înlocuiască pe primele, au făurit o maşină minunată, pe care o vom numi Marele Stereopticon[24]. Funcţia acestei maşinării este să proiecteze imagini culese din viaţă în speranţa că cele văzute vor fi şi imitate. Noi toţi cei din Occident, care suntem aproape de această tehnologie, ne aflăm aşezaţi în public. Ni se spune când e momentul să râdem şi când e momentul să plângem, iar semnele care arată că publicul devine tot mai receptiv la aceste impulsuri nu sunt defel puţine.

Se afirmă pe bună dreptate uneori că omul modern nu mai e în stare să vadă deasupra capului său marea cupolă a cerului, cu stelele sale şi cu semnele lui *primum mobile.* E adevărat, însă el vede oricum ceva asemănător atunci când îşi citeşte în fiecare dimineaţă ziarul. El vede evenimentele zilei refractate printr-un mediu care le colorează la fel de real precum cosmologia savantului medieval îi determina concepţia asupra stelelor şi tăriilor cerului. Ziarul e un cosmos făcut de om, populat cu evenimentele din jur. Pentru cititorul obişnuit, el este un construct, conţinând un set de semnificaţii pe care el nu se mai gândeşte să le examineze mai mult decât s-ar fi gândit strămoşul său drept credincios al secolului al XIII-lea – cel de care modernului îi este milă pentru că a trăit în

[24] Strămoșul diaproiectorului; funcționa pe principiul inserării a două imagini identice, care puteau fi văzute alternativ în ipostaze diferite, în timp ce se „dizolvau” una în cealaltă, (n. trad.)

obscurul Ev Mediu – să pună la îndoială concepţia cosmologică a vremii. Şi acest om modern trăieşte sub o cupolă ale cărei aspecte teoretice au fost făcute să se armonizeze cu concepţia materialistă asupra lumii. El foloseşte coincidenţele şi opoziţiile ei pentru a explica evenimentele vremii sale cu toată încrederea de sine a proaspătului discipol într-ale astrologiei.

Marele Stereopticon, aidoma majorităţii aparatelor, a beneficiat încontinuu de îmbunătăţiri şi adăugiri până astăzi, când a căpătat forma unei maşinării compuse din trei părţi: presa, filmul şi radioul. Împreună, ele prezintă o versiune a vieţii cam la fel de controlată precum cea impusă odinioară de religioşii medievali, însă nu la fel de puternică în inspiraţie morală, după cum se va vedea. Este acum sarcina noastră să privim la efectele fiecăreia dintre aceste părţi.

Nimeni nu e pregătit să înţeleagă influenţa jurnalismului asupra minţii publicului până când nu apreciază faptul că ziarul e progenitura maşinii. Fiind el însuşi un mecanism, a fost dintotdeauna strâns legat de tipul de exploatare, financiară şi politică, ce însoţeşte industrialismul. Presa e marele scrib, având în stăpânire acea abundenţă de mijloace pe care le furnizează întotdeauna tehnologia. Uşurinţa cu care multiplică stereotipuri face din ea servitorul ideal al progresului. Ea se hrăneşte din nesfârşita transmitere mai departe a ştirilor. Puii ei, precum broaştele din Egipt, se urcă până în farfuriile noastre. Însă, exact pentru că victoria mecanică a presei e completă, suntem tentaţi să ignorăm condiţiile în care se face munca din spatele ei.

Doresc să amintesc, aşadar, că vom aborda aici o chestiune de natură blasfemică, o întrebare prin care, doar dacă o punem, vom tulbura profunda mulţumire de sine a epocii. Iar această întrebare este: s-a dovedit cumva arta scrisului a fi de un folos eminamente bun? Gândul acesta răscoleşte atâtea presupoziţii încât, ca să ne ocupăm de el, ar trebui aproape să găsim o nouă orientare în filosofie; însă trebuie să ne reamintim că i-a venit aidoma şi lui

Platon, care i-a dat un răspuns negativ. El era preocupat de întrebarea dacă filosofia ar trebui să fie scrisă, iar concluzia la care a ajuns a fost că filosofia există mai bine în dialogul dintre oameni, în care adevărul ţâşneşte între ei „ca o flacără”.

În explicarea acestei chestiuni importante, el îl face pe Socrate să istorisească un mit despre zeul egiptean Theuth, inventator iscusit, care şi-a prezentat invenţiile regelui Thamus cu dorinţa ca ele să fie puse la dispoziţia oamenilor. Regele i-a lăudat unele din invenţii; dar s-a împotrivit ferm invenţiei scrisului, declarând că acesta putea deveni doar un mijloc de propagare a cunoştinţelor false şi de încurajare a pierderii memoriei. Socrate adaugă ideea că oricine care lasă în urma sa scrieri, în speranţa că acestea vor fi „inteligibile şi precise”, sau cine crede că scrisul ar fi mai bun decât cunoaşterea oferită direct minţii se află într-o mare eroare.

Platon era deranjat de discursul scris pentru că acesta „nu are reţineri sau respect pentru diferitele clase de persoane” şi pentru că, dacă un om apelează la textul scris pentru a afla un răspuns la o întrebare care-l frământă, „va afla întotdeauna un singur răspuns”. Îl găsim în a şaptea Epistolă făcând extraordinara remarcă „niciun om inteligent nu va avea vreodată îndrăzneala de a da glas acelor lucruri pe care mintea sa le-a gândit, mai ales nu le va pune într-o formă care nu mai poate fi schimbată – ceea ce se întâmplă cu lucrurile puse în simboluri scrise”. Evident, avem aici un paradox, iar scriitorul acestor cuvinte riscă încă unul atunci când scrie o altă carte ce avertizează asupra păcatului scrisului. Răspunsul la problemă pare să fie acela că discursul scris *se află* sub o limitare şi că, dacă vrem să acceptăm ca acea limitare să ne ofere în schimb alte avantaje, trebuie să luăm o decizie bine gândită, punând în balanţă scopul şi circumstanţele în care ne aflăm. În Societatea cea Bună e destul de posibil ca omul să nu mai fie atât de dependent de cuvântul scris.

În orice caz, pentru Platon, adevărul era o fiinţă vie, care nu putea niciodată să fie capturată de oameni în

întregime, nici măcar în discursul oral, iar în forma sa cea mai pură nu putea fi niciodată pus pe hârtie. În zilele noastre se pare că s-a maturizat exact opusul acestei concepţii. Cu cât mai apăsat se face un stereotip dintr-o afirmaţie, cu atât mai mult îi cresc şansele să fie crezut. Se presupune că maşinării atât de costisitoare şi de puternice precum tiparniţele moderne vor fi în mod firesc încredinţate în mâinile unor oameni care posedă cunoaştere. Încrederea în cuvântul scris a ridicat jurnaliştii la rang de oracole; şi totuşi, poate exista vreo descriere mai fidelă a lor decât aceste cuvinte din *Phaidros:* „Vor părea că sunt omniscienţi şi în general nu vor şti nimic; vor fi obositori, având reputaţie de cunoscători, fără a fi însă aceasta în realitate”?

Dacă perceperea adevărului este produsul unei întruniri a minţilor, putem fi sceptici asupra abilităţii fizice a mecanismului de a-l propaga, atât timp cât acea propagare e limitată la tipărirea şi distribuirea de poveşti care dau „un singur răspuns invariabil”. Şi această circumstanţă ridică de îndată chestiunea intenţiilor celor care conduc instituţia presei. Multe semne mărturisesc asupra faptului că publicaţiile moderne doresc să reducă discuţia. În ciuda multor pretenţii măiestrit formulate care susţin contrariul, jurnalismul modern nu iubeşte schimbul de păreri decât eventual în chestiuni academice. În loc de asta, el încurajează oamenii să citească, în speranţa că îi vor înghiţi versiunea. În primul rând, avem de-a face cu tehnica etalării, cu evaluările ei implicit conţinute, care substituie gândirea omului obişnuit mai mult decât poate acesta bănui. În al doilea rând, se practică stereotipizarea de propoziţii întregi. Acestea sunt cu grijă alese pentru a nu stimula reflecţia şi pentru a trezi reacţii standard de aprobare sau de dezaprobare. Titlurile şi reclamele le însoţesc din abundenţă şi pare că ne apropiem de un punct în care, dacă nu apar aşteptatele reacţii standard, acest lucru este considerat un fel de trădare, cam ca şi refuzul de a saluta drapelul. Ce ştiu mai cu seamă jurnaliştii din mass media este cum să exploateze răspunsul automat.

Aşa devine jurnalismul un discurs monstruos al lui Protagoras, care farmecă prin puterea sa hipnotică şi descurajează acea implicare raţională fără de care omul nu poate fi considerat un gânditor. Dacă cititorii noştri de gazete ar fi învăţaţi cum să depisteze presupunerile autorilor, dacă ar fi conştienţi de retorica folosită în relatările de la faţa locului, nu ar trebui să ne temem de acest produs al artei tipografice; dar asta ar însemna să presupunem că acel cititor este educat. După cum e organizată lumea modernă, cititorul de rând pare să-şi fi pierdut capacităţile de a judeca singur, iar căderea în derizoriu a conversaţiei a distrus practica dialecticii. În consecinţă, creşte gradul de credulitate.

Există şi o altă circumstanţă care ridică serioase îndoieli asupra contribuţiei jurnalismului la binele public. Ziarele se află sub presiunea puternică de a distorsiona faptele pentru a capta atenţia. Cred că ne putem permite să ignorăm presiunea din partea autorilor reclamelor asupra ştirilor şi editorialelor. Această sursă de distorsionare a fost descrisă pe deplin şi e probabil suficient de blamată; dar aici ne lovim de o pornire cu mult mai perfidă de a exagera şi a da culoare mult peste necesar. Fără îndoială, ziarele se hrănesc din fricţiune şi conflict. Trebuie doar să observi titlurile vreunui jurnal popular, adesea scrise cu roşu, ca să-ţi dai seama de *natura* poveştilor care sunt considerate ştiri. În spatele marii poveşti se află aproape întotdeauna vreo bătălie de un fel sau altul. Conflictul, în cele din urmă, este esenţa dramei, şi este un truism faptul că ziarele încep şi prelungesc în mod intenţionat certurile; prin insinuări, prin repetări măiestrite ale spuselor, prin accentuarea unor diferende neimportante, ele creează antagonisme acolo unde nu au existat până atunci. Iar acest lucru aduce un profit, pentru că ocazia de a dramatiza un conflict este o ocazie de ştiri. Jurnalismul, în ansamblul său, se bucură când începe o ceartă şi se întristează când conflictul se opreşte, în publicaţiile mai senzaţionaliste, se infiltrează în limbaj acest spirit de pasiune şi violenţă, manifestat într-o oarecare neglijenţă

de redactare, cu verbe pline de vitalitate şi adjective tari. Prin atenţia pe care o acordă nelegiuirilor înfăptuite de delincvenţi, îi transformă pe aceştia în eroi, iar pe politicieni îi amplifică până la statura de uriaşi. Din felul în care au răscolit fiecare aspect al vieţii şi personalităţii lui Adolf Hitler după sfârşitul războiului, am simţit că ziarelor le e dor de el; acum nu mai au pe nimeni să-şi asume figura de Anticrist împotriva neprihănirii burgheze pe care o reprezintă ei înşişi.

Revizuind tendinţa persistentă a ziarelor de a corupe, voi cita un pasaj din James Fenimore Cooper. Cu toate că Cooper a trăit înaintea apariţiei jurnalismului de senzaţie, se pare că el a sesizat esenţa chestiunii cu o precizie şi o elocvenţă greu de egalat atunci când a spus în *The American Democrat**. „Aşa cum se prezintă acum presa în ţara asta, pare să fi fost gândită special de marele promotor al răului, pentru a descuraja şi distruge tot ce e mai bun şi a ridica şi promova tot ce e mai rău în naţiunea noastră. Micul adevăr adus în faţă e de obicei prezentat cu stângăcie, slăbit şi făcut să pară viciat când e asociat oamenilor de caracter; pe când cei care trăiesc în minciună, eroare, duşmănii, incorectitudine şi comploturi viclene, vor găsi în presă instrumentul pe care l-ar fi inventat chiar dracii ca să-i ajute să-şi pună în aplicare planurile.” O sută de ani mai târziu, Huey Long a făcut o afirmaţie de un adevăr neplăcut când a numit impozitul pe care-l impunea ziarelor ca fiind „impozitul pe minciună”.

Şi atunci, în lumina acestor realităţi, cum poţi ezita să conchizi că am trăi cu toţii în mai multă pace şi ne-am bucura de o sănătate morală mai trainică dacă instituţia ziarului ar fi în întregime desfiinţată? Jefferson observa odată că ar fi mai bine să existe ziare şi să nu existe guvern decât să existe guvern şi să nu fie ziare. Totuşi, în cel de-al şaptezecilea an de viaţă îi scria lui John Adams: „Am renunţat la ziare în schimbul lui Tacit şi Tucidide, Newton şi Euclid şi mă aflu mult mai fericit aşa.”

Ruşii, cu realismul lor logic obişnuit, care ar trebui să vină ca o mustrare solemnă la adresa minţii occidentale,

au ajuns la concluzia că libertatea de a stârni conflicte nu face parte din seria libertăţilor legitime. Aşa că au înfiinţat controlul de stat asupra jurnalismului. Dacă ziarele nu pot face altceva decât să mintă, ele vor minţi măcar în interesul statului, care, conform filosofiei etatiste, nu minte deloc. Desigur, rămâne de văzut dacă democraţiile vestice, cu puternicele lor forţe antagonice, vor putea continua să permită o reală libertate a presei. În domenii limitate, desigur, sunt semne că zilele acelei libertăţi au trecut.

Vedem acest lucru instalându-se pe tăcute sub forma apariţiei agentului de presă şi a ofiţerului de relaţii publice. Mai multe instituţii de acest fel încep să-şi dea seama că nu pot permite accesul nerestricţionat la ştiri care le implică. Ceea ce fac ele este pur şi simplu să înfiinţeze un birou de publicitate în care scriitorii, pricepuţi în ale propagandei, pregătesc genul de ştiri pe care acele instituţii doresc să le vadă puse în circulaţie. În mod inevitabil, acest tip de organizare serveşte în acelaşi timp ca un birou de cenzură, atenuând sau chiar trecând sub tăcere ştiri care ar putea afecta prestigiul cuiva. E uşor, desigur, să maschezi un asemenea birou sub denumirea de serviciu creat pentru a informa publicul, dar acest lucru nu schimbă faptul că acolo unde interpretarea e importantă, este decisiv să controlezi sursa de ştiri. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, guvernul Statelor Unite a înfiinţat un mare birou de ştiri de război, al cărui obiect de activitate era să interpreteze situaţia luptelor de pe front din punctul de vedere al administraţiei, care fusese tot timpul în favoarea războiului. În aceste zile ale competiţiei profesioniste pentru atenţia publicului, chiar şi fiecare departament al guvernului îşi are propriul serviciu de informaţii publice. Voi ilustra acest lucru citând un detaliu dintr-o recentă informare de presă din Washington: „Forţele Navale ale Statelor Unite, care în perioada dinainte de război s-au menţinut într-o stare de nemeritată umbră, au decis să lanseze un asiduu program de publicitate.” Planul lor, continua articolul, era să adune un

grup de cinci sute de persoane, a căror sarcină va fi „să realizeze fotografii, emisiuni radio şi alte informaţii publice despre Marină”. Noua decizie era rezultatul, se spunea, al descoperirii faptului că în timpul războiului „aparatele de publicitate ale forţelor terestre şi aeriene au reuşit să atragă susţinerea publicului în detrimentul reputaţiei Marinei”. În decursul războiului, continua acest corespondent anonim, Marina făcuse un mare efort pentru a se adapta vremurilor, „introducând metode moderne specifice agenţiilor de publicitate şi renunţând la denumirea tradiţională de birou de relaţii publice pentru titulatura mai eufemistică de birou de informaţii publice”. Aceasta se întâmplă atunci când oamenii îşi dau seama că există destule ştiri şi că ele trebuie să vină de la sursele potrivite. Practica aceasta tinde să devină universal răspândită; nu doar departamentele guvernului şi firmele private, dar chiar şi universităţile au ajuns la concluzia că libertatea accesului la ştiri tinde să devină costisitoare şi chiar jenantă.

Cam atât despre forţele care nu permit acestei părţi a stereopticonului să ne ofere adevărul viu; să ne ocupăm acum de a doua parte.

Orice cercetător al artei imaginilor mişcătoare a fost impresionat de marea inventivitate a acestui mediu. Producătorul de film e un artist aproape de talia unui poet, căci el lucrează cu mijloace capabile de a transforma conţinutul subiectului. Producţia lui poartă în sine puterea evaluatoare implicită în toate reprezentările dramatice, folosită îndeobşte în scopuri de a distra publicul. Aceste două aspecte necesită o consideraţie mai aprofundată.

Nu avem nevoie să vorbim despre enorma influenţă a acestei descrieri sinoptice a vieţii asupra copiilor şi adolescenţilor. E un aspect care priveşte reţinerea şi adaptarea pentru diferitele clase de persoane, cum s-a spus mai sus; interesul nostru se îndreaptă însă mai degrabă spre efectele nefaste ale mersului la cinema asupra mentalităţilor adulte care găsesc plăcere în asta. Faptul că publicul în ansamblu nu înţelege influenţa

exercitată de filme se poate vedea din atitudinea sa faţă de cenzură. Întrucât publicul se mulţumeşte cu cenzurarea doar a acelor mici scăpări în decor care atacă respectabilitatea burgheză şi sentimentul de siguranţă. Adevărul este că acestea sunt atât de departe de miezul problemei, încât nu ar fi nicio problemă dacă ar fi ignorate. Ceea ce ar trebui cenzurat nu e lungimea sărutărilor, ci eroul egocentric, egoist şi lăudăros; nu proporţia relativă de carne goală, ci eroina uşuratică, fără minte şi de asemenea egocentrică. Să nu ne facem prea multe probleme asupra glumelor cam lipsite de bună-cuviinţă; să obiectăm mai degrabă faţă de întreaga poveste, cu prezumţia ei comodă asupra virtuţilor societăţii materialiste. Desigur, vorbim aici de pe un punct de vedere fundamental. O cenzură a filmelor, ca să fie cu adevărat eficientă, ar însemna o reinterpretare în întregime a majorităţii subiectelor, pentru că ideile care se află practic în spatele fiecărei poveşti sunt exact cele care ne conduc spre pierzare. I se inculcă întregii planete noţiunea că este ceva normativ în stilul de viaţă anormal întâlnit în New York şi Hollywood – chiar şi după ce acel stil de viaţă a fost prezentat în trăsături exagerate, pentru a satisface apetitul căutătorilor de senzaţii.

Falsa natură a „interesului” urmărit de filmul obişnuit denotă o indiferenţă faţă de problemele reale ale vieţii. Producătorul, pentru a face din ofrandele sale nişte atracţii, adică, pentru a le face să farmece publicul, trebuie să le prezinte la fel de viclene şi false ca şi reclamele. S-a spus că tragedia este pentru aristocraţi, comedia, pentru burghezi, iar farsa, pentru ţărani. Ce procent din producţia fabricilor de filme se califică în a purta numele de tragedie?[25] Odată cu desenul animat, un procent tot mai mare devine farsă. Poveştile de iubire şi comediile –

[25] O întrebare diferită, dar mai serioasă ar fi: ce procent din tragediile autentice ar putea fi identifcat ca tragedii de către un public modern? Pentru inabilitatea gândirii contemporane de a recunoaște tragedia când îi este arătată, vezi Robert B. Heilman, „Melpomene ca fată bătrână”, *Sewanee Review,* iarna 1947

acestea sunt măsura profunzimii la care se mulţumeşte să ajungă publicul sălilor de cinematograf.

A treia parte a Marelui Stereopticon este reprezentată de radio şi televiziune. Pentru că ele aduc aproape chiar vocea umană, lor li se deschid oportunităţi unice.

Efectul prim al radioului este de a ne răvăşi şi mai mult imaginea pe care o avem asupra lumii prin reducerea posibilităţilor de selecţie autentică (în sistemul său de programe, a obţinut o „raţionalizare" care rezultă într-un iraţional sălbatic). Răsfoieşti un ziar aplicând un soi de filtru al respingerii; de la film te poţi sustrage, însă radioul e prezent şi insistent; într-adevăr, victimele acestei publicităţi sunt pur şi simplu vânate. Puţine sunt locurile publice în care să scăpăm de el, iar difuzoarele vecinului pot foarte bine să pătrundă dincolo de sanctitatea spaţiului nostru privat. Ascultând, în mod voluntar sau cu de-a sila, suntem obişnuiţi treptat cu cele mai ciudate alăturări: lucrurile serioase laolaltă cu cele triviale, comicul şi tragicul, toate urmează unul după altul într-o succesiune mecanică fără o tranziţie reală. În timpul războiului care abia s-a încheiat, care om cu suflet n-o fi fost izbit de nebunia reclamelor pentru laxative, strecurate între anunţuri despre distrugeri de oraşe întregi prin bombardamente aeriene? Nu e aceasta o mascaradă a simţurilor, când auzim relatări despre dezastre urmate de emisiuni de varietăţi comice, împănate cu umor ieftin şi aplauze dinainte înregistrate (aceste aplauze, desigur, spun ascultătorului când şi cum să reacţioneze şi îl aruncă tot mai mult în mentalitatea de gloată)?[26]

Aici se află, după cât se pare, punctul culminant; aici se vede prăbuşirea finală a valorilor, o fantezie a efectelor, amintind în haosul ei de distrugerea lăsată în urmă de

[26] E un adevăr pe care l-am găsit la toți cei pe care i-am citat înainte, că gusturile rurale într-ale radioului diferă de cele urbane. Un studiu oficial făcut de Biroul de Economie Agrară a constatat că, pe când la oamenii de la orașe „spectacolele de varietăți comice sunt de departe favorite, oamenii de la țară au preferat în general emisiunile mai serioase, ca știrile și rapoartele de piață, muzica religioasă și predicile.

furtună. Aici se vede dereglarea mecanică de zi cu zi a ierarhiilor.

De neignorat în orice apreciere a influenţei este vocea crainicului şi comentatorului. Visul metafizic al progresului dă tonul, care este unul de voioasă încredere, asigurând înaintea tuturor dovezilor contrare că va fi tot mai bine. Ca să amintesc din nou de anii războiului, probabil nu puţini au auzit de la radio veşti despre tragedii cutremurătoare, care pot tulbura imaginaţia şi face pe artistul conştiincios să ezite în descrierea lor, veşti relatate cu acelaşi ton cu care se prezintă o marcă de săpunuri sau se prognozează vreme frumoasă pentru ziua următoare. Au fost şi comentatori, e adevărat, care au cuprins în ştirile lor spiritul gravităţii faptelor, însă în spatele lor s-a aflat întotdeauna crainicul, care, prin tiparul său de vorbire cu inflexiuni monotone, reci, a minimalizat puterea mesajului. Radioul, mai mult decât presa şi marele ecran, este mincinosul plin de voioşie.

Astfel, transmiterea pe calea undelor a haosului lumii se face cu o curioasă monotonie. Aceasta e vocea Omului Gol, care chiar dacă vede prăbuşindu-se zidurile Ierusalimului, Atenei şi Romei, nu găseşte în sine sufletul care să perceapă tragedia. Dar asta e aşa cum am prezis: cu cât omul se află mai aproape de ruină, cu atât percepţia sa se toceşte; anihilarea fiinţei spirituale precedă distrugerea zidurilor templului.

Radioul e, în cele din urmă, un instrument de prim rang pentru descurajarea intenţiei de implicare. El este monopolul natural al comunicării. Ce alt mijloc mai bun ar putea exista pentru a transforma întreaga populaţie în receptori tăcuţi ai edictelor date de instanţe cu autoritate? Un radio naţional e ca sistemul de megafoane de pe o navă de război sau dintr-o fabrică, de la care comandantul transmite ordine în fiecare ungher. Dacă suntem de acord cu afirmaţiile materialiştilor că societatea trebuie să se conformeze evoluţiei ştiinţei, ne-am putea foarte bine pregăti pentru statul-monolit.

Până acum am vorbit despre tentaţiile specifice de a

suprima şi distorsiona; e timpul acum să ne uităm la sursa fundamentală a răului înfăptuit de Marele Stereopticon. Dacă suntem din aceia care pledează pentru unitatea gândirii şi admitem că este nevoie de un anume grad de determinare subiectivă, ar părea că această maşinărie, cu puterea ei de a da valenţe retorice circumstanţelor, ar fi răspunsul Cerului la nevoile noastre. Atunci când vom trage linie, nu vom dori să avem date fără interpretarea lor; tocmai interpretarea este cea care ne trezeşte interesul. Însă eroarea cea mare este că datele, pe măsură ce trec prin maşină, îşi iau semnificaţia dintr-un vis metafizic bolnav. Sursa supremă de evaluare încetează să mai fie visul despre frumuseţe şi adevăr şi devine cel al psihopatiei, al fragmentării, al dizarmoniei şi al nefiinţei. Cei care mânuiesc stereopticonul, prin însăşi selecţia subiectelor, fac nişte presupuneri oribile despre realitate. Pentru public, acea cupolă care se întinde peste toate devine un fel de nor de miasme, un izvor de degradare şi subuman. Cine este acela care, părtaş fiind viziunii pozitive asupra vieţii, poate nega faptul că lumea, aşa cum este ea servită zi de zi de presă, film şi radio e o lume a răului şi a negării? Avem în noi suficientă tărie ca să rezistăm faptelor prezentate într-un context al declamării, însă nu putem rămâne netulburaţi de continuul spectacol al cinismului şi brutalităţii. Şi totuşi, asta ne oferă materialiştii care controlează publicitatea.

Visul metafizic bolnav nu e doar creaţia acelora care au renunţat la stăpânirea de sine pentru a afla profitul din senzaţionalism. Aceeaşi este şi munca acelora care trâmbiţează înalte idealuri, dar care nu pot vedea unde-i conduc presupunerile lor. Fundamentală visului, desigur, e dogma progresului, cu postulatul ei asupra nesfârşirii ciclului de deveniri. Obiceiul de a judeca toate lucrurile prin prisma felului în care au evoluat faţă de trecut e reflectat în majoritatea interpretărilor jurnalistice. De aici neastâmpărul şi criteriul magnitudinii şi popularităţii. Neîndoios, capitalismul, văzut ca un regim care înfloreşte doar prin expansiune, este în strânsă legătură cu aceasta.

Însă, indiferent de cauze, nu există o lege a perfecţiunii în care să nu existe nişte standarde după care să se facă măsurarea. Piatra de încercare a progresului iniţiază pur şi simplu mulţimile în a face evaluări superficiale.

Mai mult decât atât, undeva, metafizicienii publicităţii au absorbit ideea că ţelul vieţii ar fi fericirea prin confort. E o stare de automulţumire aşteptată a se produce atunci când poftele fizice au fost satisfăcute. Reclama promovează conceptul, social-democraţia îl aprobă, iar acceptarea e atât de largă, încât e eminamente imposibil astăzi, cu excepţia textelor religioase, să mai înveţi că viaţa înseamnă disciplină şi sacrificiu. În lumea ilustrată a agenţiei de presă, ea înseamnă o slujbă, viaţă casnică, interes arătat unor diversiuni nevinovate precum baseball-ul şi pescuitul şi o puternică antipatie faţă de ideile abstracte. Aceasta e versiunea filistină a omului în căutarea fericirii. Chiar şi doctrina despre binecuvântare prin muncă a lui Carlyle conţine nuanţe de străduinţă care omului de azi îi repugnă. Pentru că jurnaliştii filosofi evaluează multiplele obiecte şi evenimente ale lumii prin prisma atracţiei lor faţă de un număr cât mai mare de asemenea oameni, desigur că nu ne putem aştepta de la ei să recomande drumul anevoios al spiritualizării.

Cât despre acesta, nu putem spune suficient de accentuat că aceia care mânuiesc Marele Stereopticon au interesul de a opri oamenii să pătrundă spre înţelesuri mai adânci. Filosoful nu e doar un consumator prea zgârcit, ci mai reprezintă şi o influenţă neliniştitoare asupra societăţilor care nu se sinchisesc de dreptate. Omul obişnuit poate bănui că există adâncimi de sens dincolo de rutinele lui zilnice; dar a-l ajuta să-şi dea seama de ele prin vreo revelaţie de natură apocaliptică ar putea ameninţa fundamentele civilizaţiei materialiste. Nu e de mirare că patronii cu experienţă caută angajaţi căsătoriţi şi serioşi, pentru că celălalt tip începe uneori să se întrebe care este realitatea *adevărată,* pe când aceştia nu şi-ar permite gesturi precum cel al lui Santayana, despre care se spune că a fugit din sala de clasă de la Harvard la chemarea

glasului primăverii, sau al lui Sherwood Anderson, care a plecat din fabrica de vopsele din Ohio fără a întoarce privirea.

Speculaţiile jurnalismului rareori trec dincolo de limitele afacerii şi ale convenţionalului, iar oracolele sale s-au grăbit să-i atace pe cei care veneau cu noţiuni pasibile de a cauza tulburare

— Şi fac asta rapid şi fără scrupule dacă simt că noţiunile conţin un adevăr necesar. În aceasta, ei susţin observaţia lui Socrate conform căreia societatea nu se supără dacă un om e înţelept; ci se scandalizează numai dacă acela începe să-i facă şi pe ceilalţi înţelepţi. Asta înseamnă că ei se tem de răspândirea ideii care are adevărul şi raţiunea de partea ei. S-a bucurat oare vreun strălucit critic al ultimului secol de altceva decât de dispreţul derbedeilor jurnalismului, înainte ca recunoaşterea sa de către minţi mai luminate să-i forţeze şi pe ei să-i recunoască, scrâşnind din dinţi, valoarea? Un Nietzsche, un Kierkegaard, un Péguy, un Spengler

— Jurnaliştii nu i-ar putea lua pe aceştia în serios. Existenţa unuia o ameninţă pe a celuilalt. Stăpânii Stereopticonului au o idee foarte clară a nivelului până la care a gândi nu ameninţă ordinea stabilită. Ei protejează o civilizaţie materialistă care-şi simte siguranţa tot mai ameninţată şi se lasă cuprinsă de panică, pe măsură ce capătă confirmarea faptului că se află pe buza unei prăpăstii.

Aşadar, prin insistarea asupra dogmei progresului, prin reprezentarea suficienţei fizice ca scop al vieţii, prin izolarea minţii împotriva gândurilor unei realităţi imanente, Marele Stereopticon îl împiedică pe cetăţeanul de rând să perceapă „deşertăciunea contabilităţii sale şi goliciunea mulţumirii sale domestice”. Este marea maşinărie de proiecţie a mentalităţii burgheze, care s-a dovedit deja psihopată în alienarea ei faţă de realitate.

E curios să vedem cum reuşeşte această mentalitate să impresioneze oameni crescuţi în condiţii diferite. Îmi amintesc cu foarte mare claritate un pasaj din cartea lui

Walter Hines Page, *The Autobiography of Nicholas Worth.* Page, care provenea din Sudul aflat în reconstruire, mergând mai târziu în Nord la studii, deschisese ochii într-o societate în care catastrofele şi privaţiunile de tot felul dezgoliseră unele din realităţile primitive, printre care şi existenţa răului – o societate în care „infecţia primitivă" a rasei africane, ca să folosim un termen al lui Jung, dezvoltase şi în omul alb un soi de viclenie psihologică. Lui Page, ajuns în Nord, i se părea că oamenii de acolo aveau „nişte minţi de o simplitate atât de logică".[27] Aceasta, cred eu, trebuie să fie ceea ce simte oricine vine dintr-un mediu mai apropiat de natură într-unul în care educaţia, oricât de îndelungată şi laborioasă, e bazată pe presupoziţii burgheze asupra naturii reale a lumii. E o minte care învaţă să se joace cu abacul şi să ajungă la răspunsuri care sunt valabile – dar numai într-un mediu burghez. Dacă am derula acest proces în sens invers şi am trimite „mintea de o simplitate logică" în regiuni în care misterul şi întâmplarea sunt la ele acasă, am repeta intriga din *Lord Jim* a lui Joseph Conrad. Există o lume de o realitate terifiantă, în care delicatele scrupule morale ale unei parohii anglicane nu ar putea fi nicidecum aplicate.[28]

Văzut dintr-un alt punct de vedere, Marele Stereopticon este o traducere în prezent a celebratului om al peşterii al lui Platon. Slăbiciunea prizonierilor, să ne amintim, este că ei nu pot percepe adevărul. Zidul dinaintea lor, pe care se joacă umbrele, este ecranul pe care presa, filmul şi radioul proiectează versiunea lor asupra vieţii. Lanţurile care-i împiedică pe prizonieri de la a întoarce capul sunt

---

[27] In romanul său *Bostonienii,* care ar merita sa fie mai bine cunoscut, Henry James trimite un personaj cu gândire „sudistă" într-un mediu nordist, cu consecințe care susțin teza lui Page.

[28] Un antropolog mi-a relatat că anumite triburi de negri din Africa de Vest folosesc, pentru a indica pe omul alb, un simbol constând într-o siluetă așezată pe puntea unui vapor cu aburi într-o poziție de cea mai extremă rigiditate. Liniile drepte trădează faptul că artistul primitiv a prins încremenirea nenaturală a omului alb, care contrastează, într-un mod foarte evident, cu stilul sinuos de adaptare al nativului.

reprezentate de monopolul fizic pe care-l deţin în mod firesc motoarele publicităţii. Şi nu e de-a dreptul trist de adevărat că aceste victime, cu câmpul vizual limitat, au „obiceiul de a premia pe cei dintre ei care sunt mai iuţi în a observa umbrele, în a prinde care din acestea au apărut mai întâi şi care pe urmă, sau care din ele s-au văzut împreună”?

Rezultatul este că izolarea dată de tehnologie a făcut mult mai dificilă sarcina de a răspândi înţelepciunea decât în zilele lui Platon. În mijlocul sofisticii şi demagogiei ateniene, Platon s-a lovit de acelaşi fel de rele, însă acelea nu aveau la dispoziţie asemenea fronturi strategice, iar înţeleptului nu-i era nici pe departe atât de greu ca astăzi să-şi proclame înţelepciunea. Nimic mai natural, în acest ev al materialismului, ca autoritatea să fie a celor care posedă bunuri. Ce şanse ar mai avea azi un predicator la colţ de stradă, fără mijloace şi fără susţinere din partea vreunei instituţii, în competiţie cu balivernele meşteşugite ale vreunui orator radiofonic? Locuitorii cavernelor n-au fost niciodată atât de strâns încătuşaţi ca în aceste timpuri, care se folosesc de libertate ca de o incantaţie goală.

E adevărat, mai există unele semne de îndărătnicie, născute din condiţia noastră, care ne dau speranţă. Majoritatea dintre noi am observat printre oamenii de rând o suspiciune de netăgăduit faţă de propagandă care s-a instalat odată cu Primul Război Mondial. Lecţia acelei mari deziluzii a rezistat surprinzător de mult. Atât de intensă a fost această pierdere a încrederii, încât pe timpul conflictului mai recent, cele mai autentice istorisiri ale unor atrocităţi, documentate şi dovedite în toate privinţele, au fost întâmpinate fie cu neîncredere făţişă, fie cu acceptare temătoare sau chiar cu rezerve. Omul obişnuit îşi dă seama că a fost indus în eroare şi că există din aceia care-l vor păcăli din nou; însă, lipsindu-i capacitatea analitică, tinde să asocieze propagandei orice mesaj provenit din instanţe instituţionale. Am văzut în această ţară politicieni aleşi în ciuda opoziţiei aproape unanime a

presei; vedem adesea o respingere vădită a falsităţii reclamelor, iar eu am auzit oameni simpli remarcând că ziarele n-ar trebui să tipărească lucruri considerate private şi tulburătoare, din cele pe care noi le-am catalogat drept obscene.

În scrierile serioase, de asemenea, există un vânt al schimbării dătător de speranţă. Am observat felul în care poeţii moderni au reacţionat împotriva instituirii clişeelor în limbă, ca o dovadă a decăderii acesteia. În alte tipuri de literatură apar indicii care mărturisesc despre faptul că imaginea despre lume a clasei de mijloc începe să fie abandonată. Poate că Arthur Koestler are dreptate: în timp ce romanul burghez îşi trăieşte ultimele clipe, se ridică un gen absolut nou de scriitori: „piloţi, revoluţionari, aventurieri, oameni care duc o viaţă primejdioasă”. Din aceştia se pare că sunt Silone, Saint-Exupéry, Hemingway. Ei vor purta cu ei darul reflecţiei în mijlocul experienţelor de mare suferinţă fizică şi vor ieşi de aici purtând un dispreţ mai autentic faţă de explicaţiile materialiste care au existat de secole. Atunci când, de exemplu, Saint-Exupéry declară că „drama fizică însăşi nu ne poate atinge până când cineva nu-i subliniază sensul spiritual”, el face o afirmaţie cu privire la tragedie şi semnificaţie. Într-un fel, aceşti oameni au parcurs acelaşi drum al descoperirii ca şi misticii medievali, care primeau revelaţia din mijlocul suferinţei. Şi, de vreme ce credinţa le-a fost încercată prin foc, ei nu pot fi intimidaţi de acele lucruri care-l aduc pe filosoful de fotoliu într-o stare de umilinţă. Ei au pătruns dincolo de falsitate şi s-au întors ca să spună lumii că lumea nu e deloc aşa cum a fost făcută să pară – nu după ce omul s-a desprins din siguranţa şi confortul lui şi a dobândit acel grad de libertate mult diferit faţă de cel promis de liberalii politici, care sunt de fapt cei ce schimbă diapozitivele în stereopticon. Reflectând la ce se poate învăţa din extreme, ne amintim de ce spunea poetul Yeats, că sfinţii şi beţivanii nu sunt niciodată liberali.

Va trebui cu siguranţă să punem întrebarea dacă fascismul european nu a fost cumva tocmai un asemenea

impuls, vulgarizat şi pervertit. Rebeliunea tinerilor, repudierea mulţumirii de sine burgheze, încercarea de împrospătare a sensului „sfinţeniei şi eroismului" par să fi fost cele ce au declanşat o revoltă cel puţin la fel de profundă ca şi cea care a dus la Revoluţia Franceză. Revolta a fost condusă de spirite ignorante, mânate din urmă de propriile lor resentimente şi care, prin hotărârea lor de a inversa etica creştină, au ajuns la un fiasco de neegalat. Totuşi, nu avem motive să credem că adânca mulţumire cu superficialitatea stilului de viaţă occidental ar fi fost îndepărtată sau chiar atenuată. De aceea ne mirăm cât timp va putea stereopticonul să păstreze imaginea aiurea a lumii care burghezului îi este atât de agreabilă. În fond, e doar un mijloc mecanic de a unifica nişte comunităţi empirice.

Pe scurt, refrenul care spune că presa, filmul şi radioul îşi justifică existenţa prin nevoia de a informa oamenii se dovedeşte a fi fals. Dacă ne gândim numai la fapte şi senzaţii directe, *e* drept, poate că pretenţia aceasta ar avea un fundament, dar dacă gândim prin prisma încurajării spre meditaţie, mai degrabă contrariul pare să fie adevărat. Căci, menţinând elementul temporal în prezent – şi ne amintim de descrierea pe care Henry James o face jurnalismului, pe care-l numeşte o critică adusă momentului în chiar momentul respectiv – ele nu îndeamnă oamenii să-şi „adune gândurile", ci mai degrabă-i descurajează de la aceasta, promovând de fapt chiar fragmentarea despre care am mai vorbit. În legătură cu alte situaţii, am văzut felul în care specializarea este ostilă oricărui fel de organizare, fie că acea organizare e exprimată ca imagine, ca întreg sau ca generalizare. În ultima analiză, acest lucru se arată ca o încercare de a împiedica perceperea simultană a evenimentelor succesive, care este apanajul filosofului. Materialismul şi succesul au nevoie de „eternitatea descompusă" a timpului pentru a putea opera, acesta fiind motivul pentru care ne confruntăm cu atacurile ascunse, dar persistente asupra memoriei, a cărei misiune este să menţină evenimente

succesive într-o singură imagine. Percepţia succesivă a evenimentelor succesive este empirism; percepţia simultană e idealism. Mai e nevoie să continuăm în a justifica neplăcerea generală faţă de memoria de lungă durată şi ura împărtăşită faţă de trecut?

Folosindu-ne de observaţia lui Platon că filosoful trebuie să aibă o memorie foarte bună, să cercetăm acum dacă această nesfârşită diseminare de ştiri din partea mijloacelor media nu dă cumva naştere acelui provincial al timpului despre care vorbeam la începutul cărţii. Fluxul constant de senzaţii, lăudat ca fiind o transmitere vie a ce doreşte publicul să audă, descurajează legarea evenimentelor timpului trecut într-un mănunchi, în vederea contemplării. Astfel, absenţa reflecţiei împiedică individul să devină conştient asupra eurilor sale anterioare. Ne întrebăm aşadar dacă cineva care nu posedă o asemenea amintire poate fi membru al unei comunităţi metafizice. De prezenţa trecutului înglobat în prezent depinde orice acţiune condusă de cunoaştere.

Nu încape îndoială că această condiţie prezentă a minţii e un factor important, care determină nivelul coborât al moralităţii politice a timpului nostru. Oswald Garrison Villard, un jurnalist politic al vechii şcoli care a petrecut o jumătate de veac militând pentru standarde de probitate în administraţia publică, a declarat odată că nu a încetat nicio clipă să se minuneze de cât de scurtă este memoria publicului şi cât de rapid uită acesta episoadele de scandal şi incompetenţă. Uneori i se părea inutil să atace un partid pentru acţiunile sale lipsite de etică, pentru că alegătorii săi oricum nu mai ţineau minte nimic. Uşurinţa cu care e aplicată eticheta „poveste veche” unor lucruri care au ieşit din vizorul imediat e, desigur, o parte a acestei atitudini barbare. Omul de cultură găseşte relevant întregul trecut; burghezul şi barbarul găsesc relevant numai ceea ce are o influenţă actuală asupra poftelor lor. Numai aceia care-şi amintesc au un sentiment de relaţionare, iar oricine are acest sentiment de relaţionare se află cel puţin la primul nivel al filosofici. Afirmaţia lui Henry Ford că istoria este o

aiureală e o observaţie cât se poate de potrivită pentru un industriaş burghez, ea fiind urmată în mod fidel de o alta: „Crezurile trebuie să piară.” Tehnologia nu emancipează numai de sub dominaţia memoriei, ci şi de sub cea a credinţei.

Care spirit uman, după citirea unui ziar, vizionarea unui film popular sau ascultarea unui talmeş-bahneş de program radio nu a găsit uşurare în a-şi îndrepta privirile spre un colţ de natură? E o scăpare din visul metafizicii bolnave. Afară din noianul de falsitate născută din tehnologie şi comercialism, ne bucurăm când ne întoarcem la lucrurile de la începuturi şi când primim asigurarea că lumea e făcută din forme eterne, care în ele însele nu sunt nici brutale, nici sentimentale.

# CAPITOLUL 6
# PSIHOLOGIA COPILULUI RĂSFĂŢA!

*Oriunde se înstăpâneşte caracterul tipic de masă, toate înaltele valori sunt pierdute.*
— RAUSCHNING

Fiind învăţat timp de vreo patru secole că salvarea lui se află în cucerirea naturii, omul se gândeşte la paradisul lui ca la ceva amplasat în spaţiu şi timp şi, observând toate lucrurile prin lentilele Marelui Stereopticon, el aşteaptă ca această salvare să mai fie şi foarte uşor de atins. Doar aşa putem explica psihologia de copil răsfăţat a maselor urbane. Savanţii i-au dat impresia că nu există nimic ce nu se poate cunoaşte, iar falşii propagandişti i-au mai spus că nu e nimic ce nu poate avea. De vreme ce scopul primordial al acestora din urmă e să consoleze, omul a beneficiat de suficiente concesii încât să creadă că poate obţine ce doreşte dacă se plânge şi pretinde. Aceasta e doar o altă etapă a stăpânirii pe care o exercită dorinţele.

Copilul răsfăţat nu a fost învăţat să vadă relaţia între efort şi răsplată. El vrea lucruri, dar priveşte plata pentru acestea ca pe o nedreptate sau ca pe o expresie a răutăţii celor care i-o impun. Soluţia lui, după cum vom vedea, este de a-i abuza pe cei care nu-i oferă satisfacţie.

Nimeni nu poate fi scuzat pentru degradarea morală în care se complace, însă suntem tentaţi să spunem despre locuitorul oraşului, ca despre un păgân, că nu a avut niciodată ocazia de a fi salvat. A fost expus în mod atât de necruţător acestei false interpretări a vieţii, încât, cu tot regretul de care am da dovadă, nu ne mai mirăm de iraţionalitatea pretenţiilor sale. Lui i s-a inculcat noţiunea că progresul ar fi ceva care se întâmplă automat, aşa că nu e pregătit să înţeleagă impedimentele; iar dreptul de a-şi urmări fericirea l-a tradus, deloc nefiresc, într-un drept de

a poseda fericirea, ca unul izvorât dintr-o franciză. Dacă toate acestea ar fi fost învăluite în termenii profunzimii spirituale, cazul ar fi cu totul diferit; dar când oamenii sunt învăţaţi că fericirea se poate obţine într-o lume limitată doar la suprafeţe, ei sunt pregătiţi pentru deziluzie şi resentiment, care stau la baza psihozei de masă a fascismului. Omului i s-a sugerat prin mijloacele substanţei că lumea e condiţionată, iar atunci când intră în acţiune forţe necondiţionate şi pun capăt idilei, el suferă în mod firesc de frustrare. Superiorii lui în ierarhia tehnologiei şi-au impus voinţa asupra lui; iar el îi trage la răspundere doar periodic, în timpul crizelor.

Să luăm cazul unui om obişnuit care trăieşte într-un megalopolis. Stereopticonul l-a ferit atât de mult de vederea prăpastiei, încât el concepe lumea ca pe o maşină relativ simplă, care, cu un pic de meştereală iscusită, poate fi făcută să meargă. În timpul mersului, ea oferă toate tipurile de confort şi satisfacţie promise de către liderii lui demagogi, iar el este convins că i se cuvin. Dar sunt întotdeauna nişte taine care-şi bagă nasul, aşa că nici cea mai grozavă maşinărie nu poate merge la nesfârşit. În acest punct, omul nostru, aidoma strămoşilor lui, se găseşte confruntat cu necesitatea de a depune efort. De vreme ce asta nu a figurat pe lista promisiunilor, el începe acum să suspecteze că la lucru ar fi nişte minţi criminale şi începe o tiradă copilărească de învinuire a diferiţilor indivizi de lucruri care, în esenţă, sunt strâns legate de condiţia umană. Adevărul este că el nu a fost niciodată crescut să atingă statura de om matur. Acel om ar trebui să fie produsul disciplinei şi al modelării, unul care să ajungă să fie recunoscător pentru trasul şi împinsul care i-au permis să crească – acest concept a ieşit din manuale odată cu apariţia romantismului. Cetăţeanul de azi este acum copilul unor părinţi indulgenţi care-i cocoloşesc poftele şi-i umflă egoismul până când el devine complet incapabil de vreo luptă în viaţă.

Răsfăţarea omului pare să înceapă întotdeauna atunci când stilul de viaţă urban predomină faţă de cel rural.

După ce omul a părăsit satul şi s-a ferecat singur între vastele grămezi de piatră ale oraşului, după ce a pierdut ceea de Sir Thomas Browne numea *pudor rusticus,* după ce a ajuns să fie dependent de complicatul sistem al schimburilor interumane pentru a supravieţui, el uită de misterul suprem al creaţiei. Aceasta este condiţia normală a unui *déraciné* dezrădăcinat. Mediul artificial îl face să piardă din vedere marele sistem care nu se supune controlului uman. Fără îndoială, această circumstanţă este o componentă de bază a mentalităţii burgheze, după cum revelează însăşi etimologia cuvântului „burghez". Cetăţeanul urban, consolat de multele conforturi fabricate de mâna omului, respinge chiar gândul că ar exista nişte forţe uriaşe dincolo de puterea lui de înţelegere; tot el doreşte să fie izolat de ce este în afară şi îi catalogheză şi-i persecută pe filosofi, profeţi şi mistici, oamenii sălbatici ai deşertului care îi aduc mereu înainte tema fragilităţii umane.

Tot din aceeaşi uscăciune face parte substituirea sentimentului primordial de apartenenţă cu cel al unei false automulţumiri. Dacă omul ar putea continua în credinţa existenţei a ceva mai mare decât el însuşi şi ar putea vedea virtutea care rezidă în supunerea eului în faţa proiectului comunitar – adică să vadă virtutea din această supunere şi nu doar să se supună unei coerciţii din exterior, atunci poate că ar putea să se păstreze necorupt, chiar şi în marele oraş. Dar atunci când se porneşte lupta pentru câştigarea titlului de „egal", se produce acea ruptură care este individualismul. S-a dovedit că acest lucru este la fel de adevărat atât pentru spirit, cât şi pentru trupul pe care oraşul îl face steril.

Acest lucru s-a văzut în multe societăţi, însă în societatea noastră el capătă dimensiuni augmentate datorită dezvoltării ştiinţei. Dacă oraşul încurajează omul să se creadă deasupra limitărilor naturii, ştiinţa îl încurajează şi ea să creadă că e scutit de muncă. Într-adevăr, omului modern i se spune că lumea este datoare să-i susţină traiul. Cu atât mai mult va fi de acord cu

aceasta cu cât, în caruselul lui du-te-vino al informaţiei, află că şi ştiinţa este datoare să-i asigure traiul. Oraşul îi oferă adăpost, iar ştiinţa îi susţine traiul; ce s-ar putea cere mai mult visului imaginat de utilitarişti? Şi ce lecţie ar putea omul să înveţe din toate acestea, decât aceea că munca e un blestem pe care îl va evita cât se poate de mult, în aşteptarea momentului în care ştiinţa va veni cu mijloacele prin care s-o desfiinţeze complet? Când oamenii nu mai trebuie să muncească pentru a-şi câştiga pâinea cu sudoarea frunţii, va fi încetat blestemul primar; şi zilnic suntem asiguraţi prin reclame că ţelul acesta nu e prea departe.

Cât de evidentă este aici dispariţia ideii de misiune. Oamenii nu mai simt chemarea de a transforma potenţialul în realitate; nu mai există acele scopuri ale muncii pe care le aveau constructorii de catedrale. Totuşi, până când omul nu se vede în relaţie cu misiuni de acest gen, ceea ce-i mai rămâne este cel mai teribil răsfăţ şi dezgust de sine, urmate probabil de o îmbolnăvire reală. După ce religiei i s-a răpit vigoarea, i s-a transmis ştiinţei medicale a epocii noastre sarcina de a reînvia vechiul adevăr că munca este terapeutică.

Polaritatea între real şi potenţial creează o tensiune în a cărei prezenţă confortul complet devine imposibil. Aici e secretul lipsei de răbdare al omului din mulţime cu idealurile. Sigur că nu există altă formă de desfrâu cu aparenţe mai nevinovate decât idolatrizarea confortului; şi atunci când este însoţit de un grad înalt de inventivitate tehnică, dificultatea în a convinge oamenii nu să renunţe complet la el, ci măcar să-i vadă consecinţele devine insurmontabilă. Sarcina aceasta e legată, desigur, de aceea a readoptării principiilor, pentru că acolo unde totul lucrează în slujba poftelor, nu există nicio bază de pe care să critici confortul.

Pe măsură ce lucrăm la restabilirea valorilor, suntem nevoiţi cu toată seriozitatea să subliniem că nu există corelare între gradul de confort şi realizările unei civilizaţii. Din contră, complacerea în relaxare este unul

din cele mai sigure semne ale decăderii prezente sau iminente. Civilizaţia greacă, pentru a lua un exemplu binecunoscut, era deficitară la capitolul confort. Pentru a privi la reprezentaţiile tragediilor antice, atenianul şedea în aer liber pe o piatră; newyorkezul modern şade într-un fotoliu înclinat din pluş şi se uită la vreo piesă clasificată, pe bună dreptate, ca divertisment. Grecul nu se aşeza seara pe o saltea concepută pentru a se mula pe trupul său, ci se învelea cu haina şi se culca pe o bancă precum un pasager feroviar la clasa a treia, aşa cum remarca şi Clive Bell. Şi nici nu-şi plângea de milă atunci când hrana îi era puţină. Privaţiunile cărnii nu erau văzute ca obstacole în calea minunatei lumi a imaginaţiei.

Pe de altă parte, câţi americani nu s-au întors din Europa cu poveşti grozave despre umezeala şi curentul din castelele medievale şi palatele Renaşterii sau despre instalaţiile defecte şi scaunele atât de incomode? Mark Twain a avut dreptate să-l pună pe yankeul lui din Connecticut să facă o evidenţă a conforturilor lipsă din Camelot[29]. Oameni de soiul acesta vor rămâne indiferenţi la iscusita descriere a prăfuitului orăşel Gopher Prairie[30] sau a lui Zenith şi îşi găsesc nutreţul intelectual în literatura de la chioşcul de ziare.

În realitate, cultura constă din multe lucruri mărunte; dar acestea nu se rezumă la braţe de fotoliu şi paturi moi şi băi cu amenajări extravagante. Acestea satisfac simţurile; dar, deoarece cultura aparţine imaginarului, omul de cultură trăieşte într-o oarecare măsură în afara acestei lumi.

Idolatrizarea confortului, deci, este numai un alt aspect al deciziei noastre de a trăi pe de-a-ntregul în această lume. Dar aici, omul se loveşte de o anomalie: chiar stilul de a trăi în întregime în lumea aceasta, fără a avea vreo comunicare cu lumea cealaltă, care nu poate fi „dovedită”,

---

[29] Referire la romanul satiric al lui Mark Twain, Un yankeu la curtea regelui Artur (n. trad.)

[30] Din romanul Main Street al lui Sinclair Lewis, apărut în 1 920, distins în 1 930 cu Premiul Nobel pentru Literatură (n. trad.)

deturnează atenţia omului în întregime către vremelnicie, afectându-i în final eficienţa. Ca specie, ne e indiferent dacă vom fi condamnaţi pentru că nu producem artă măreaţă sau pentru că nu respectăm ceremonii, dar ce ne facem dacă se dovedeşte că dependenţa noastră de confort ne face incapabili să supravieţuim? Nu e o poveste nouă; soarta animalului gras şi molatic învins de cel slab şi flămând reprezintă o alegorie a unei experienţe destul de familiare. Nici nu e nevoie să mai evocăm zilele decăderii romane, cu toate că ar fi potrivit; să privim mai degrabă problema în esenţa ei şi să ne întrebăm dacă închinarea la zeul confortului nu derivă în mod automat din pierderea credinţei în idei şi dacă nu ajunge astfel să inducă demoralizarea socială. Faptul că-şi are originea în clasa de mijloc, cu aceia care sunt moderaţi până şi în virtute, cum spunea Nietzsche, are o semnificaţie aparte. După ce un popor a repudiat idealurile, el începe să reacţioneze la pişcăturile poftelor aidoma unui animal înhămat, însă aceasta, din motive deja arătate, nu poate lua locul unui efort sistematic în direcţia unui ţel mai presus de persoana sa. Devenind pragmatic, el îşi pierde eficienţa. De Tocqueville, atent în a discerne efectele diferitelor idealuri sociale, a observat foarte bine: „În vremuri de credinţă, scopul final al vieţii este văzut dincolo de viaţă. Oamenii acelor vremuri, aşadar, în mod firesc şi aproape involuntar se obişnuiesc să-şi pironească privirile pentru mulţi ani asupra unui obiect nemişcător către care tind în mod constant; şi învaţă în paşi minusculi cum să-şi reprime o mulţime de dorinţe trecătoare ca să se păstreze mai bine pentru acea mare şi nesfârşită dorinţă care-i stăpâneşte. … Aşa se explică de ce naţiunile religioase au avut adesea rezultate atât de măreţe; căci, de vreme ce se gândeau numai la cealaltă lume, au găsit marele secret al succesului în lumea aceasta.”

Marile idei arhitectonice nu sunt hrănite de iubirea pentru confort, şi totuşi ştiinţa le spune maselor în mod constant că viitorul va fi mai bun, de vreme ce şi condiţiile de viaţă vor fi mai blânde. Iar odată cu această îmblânzire,

virtutea masculină a eroismului devine, asemenea sentimentelor despre care vorbea Burke, „absurdă şi învechită”.

Calea s-a deschis criteriilor confortului şi ale mediocrităţii atunci când Evul Mediu a abandonat etica lui Platon în schimbul celei a lui Aristotel. Doctrina prudenţei raţionale a celui din urmă i-a dictat afirmaţia din *Politica* potrivit căreia statul e condus cel mai bine de clasa de mijloc. Pentru el, viaţa virtuoasă însemna o evitare a extremelor, o cale de mijloc între contrarii considerate dăunătoare. O asemenea doctrină scoate din ecuaţie posibilitatea să mai existe virtuţi care nu se alterează prin creşterea lor, că virtuţi precum curajul şi generozitatea pot fi urmărite până în punctul în care omul se auto-anulează pe sine. Evident, ideea de auto-anulare va fi absentă din orice filosofic care încurajează spre o prosperă carieră lumească.

Aici, concepţia lui Platon – exprimată aidoma şi în creştinism – de a urmări virtutea până când consecinţele lumeşti devin indiferente, vine în contradicţie. Aristotel rămâne un fel de istoric natural al virtuţilor, observându-le şi înregistrându-le pe măsură ce studia tehnici dramatice, dar fără a se gândi la un ideal spiritual. O viaţă adaptată la această lume, care respinge experienţele dureroase pe care extremele, inclusiv cele ale virtuţii, le presupun, a fost ceea ce el i-a propus fiului său Nicomachus.

S-ar fi putut anticipa că o asemenea teorie ar prinde bine la gentilomii Renaşterii şi, mai târziu, la burghezie. În tomism, care se bazează pe Aristotel, chiar şi Biserica Catolică şi-a întors faţa de la ascetism şi de la moralitatea riguroasă a părinţilor ei, pentru a ceda în faţa acceptării pragmatice a lumii. Această diferenţă a făcut pe cineva să spună că, pe când Platon a construit catedralele Angliei, Aristotel a construit conacele.

Tendinţa continuă. Într-un document modern precum cel al Celor Patru Libertăţi, se văd confortul şi securitatea întruchipate chiar în canoane. Pentru opoziţia filosofică, acestea sunt, desigur, potrivite, pentru că fascismul a

propovăduit o viaţă de mari eforturi. Însă şi alţii, cu gândul la ţeluri spirituale, au propovăduit acelaşi lucru. Emerson spunea: „Eroismul, asemenea lui Plotin, aproape că se ruşinează de trupul său. Ce le va spune, atunci, acadelelor şi cărucioarelor, toaletei, complimentelor, certurilor, cărţilor de joc şi cremei de vanilie, care toate subţiază spiritul societăţii umane?” De vreme ce acela care tânjeşte să realizeze un ţel nu mai întreabă dacă scaunul e moale sau vremea e plăcută, este evident că greutăţile sunt o condiţie a eroismului. Efortul, modestia, răbdarea, toate acestea nasc un erou, însă copilului răsfăţat acestea îi sugerează sadismul naturii şi răutatea omului.

Temperamentul modern pierde simţul pentru eroism chiar şi în război, care constituia mediul suprem de celebrare a acestei virtuţi. E semnificativ că, dacă la început războaiele erau numite cruciade, sau, cel puţin, erau văzute ca nişte probe, a devenit o practică în America să se vorbească despre cel de-al Doilea Război Mondial ca despre un „job”. Micile schimbări în limbaj sunt la fel de revelatoare precum schimbările în îmbrăcăminte. Era doar un „job” de făcut, pentru ca după aceea băieţii să revină acasă la existenţele lor burgheze, care nu concepuseră vreodată un asemenea cataclism şi nu ştiau cum să-l catalogheze atunci când s-a produs. Organele de propagandă au fost pornite să convingă lumea că acesta nu era doar un job oarecare, de vreme ce răsplata lui era de domeniul intangibilului şi de vreme ce era posibil chiar să nu existe nicio răsplată. Astfel încât am văzut referirea constantă la orele prestate şi la plata primită de soldaţi şi de muncitori, într-o încercare de a-i face pe soldaţi să creadă că luptau pentru ceva mai mult de cincizeci de dolari pe lună şi de a-i convinge pe muncitorii din fabrici că măsura muncii lor nu era salariul câştigat, ci ceea ce reuşeau să realizeze pentru cauza frontului. A fost o campanie bine organizată, folosind toate resursele Marelui Stereopticon pentru a inculca unui popor devenit materialist adevărul că sacrificiul nu însemna o investiţie, ci renunţare la ceva de dragul transcendentului.

În perioada timpurie a celui de-al Doilea Război Mondial, a circulat povestea unui fermier din Oklahoma – o zonă încă nealterată – care, auzind despre atacul de la Pearl Harbour, a plecat împreună cu soţia lui spre coasta de vest pentru a lucra la şantierul naval. Soţia lui a găsit o slujbă de chelneriţă, astfel încât aveau din ce trăi. Analfabet fiind, noul muncitor nu înţelegea sensul bileţelului de hârtie care-i era înmânat o dată pe săptămână. Abia după ce a acumulat peste o mie de dolari în cecuri a înţeles că fusese plătit pentru a-şi salva ţara. El plecase cu convingerea că atunci când ţara e în primejdie, toţi se vor grăbi să ajute, iar ajutorul însemna dăruire pur şi simplu, fără a aştepta recompense băneşti.

Pe de altă parte, într-o baladă populară rezultată din Război există un înţeles aparte. Balada „Roger Young" avea versul „O, nu avem timp pentru glorie când suntem la infanterie". Limbajul afacerilor a început tot mai mult să fie folosit cu referire la război, atunci când cuvintele „soldat" şi „marinar" au fost înlocuite cu neutrul „serviciu". Când spui „fiul nostru e în serviciu" în loc de „fiul nostru luptă pentru patrie", se goleşte esenţa eroică a faptului.

Războiul obiectivelor neclarificate pe care democraţiile l-au pornit în final poate fi explicat prin mânia pe care au simţit-o când le-a fost afectat confortul şi a fost expusă natura contingenţă a lumii în care trăiau. În mânia aceasta, au comis o eroare flagrantă în a presupune că războiul „necondiţionat" constituia un mijloc prin care să desfiinţeze orice fel de război. Şi aceasta s-a dovedit a fi parte din starea lor de inadecvare.

Atât despre conflictul fizic; acum să ne oprim şi să punem întrebarea dacă psihologia de copil răsfăţat nu ne face la fel de inadecvaţi pentru acea inexorabilă luptă politică ce se iveşte acum la orizont. Avem o referinţă, desigur, în noul echilibru de forţe între Est şi Vest, între democraţia burghez-liberală şi comunismul sovietic. Cu idealul lor de fericire prin confort, occidentalii speră la o eră a traiului netulburat, în care orice progres al

dimensiunii metafizice să ia cel mult forma cuceririi naturii. Aceste cuceriri sunt deja o mare ameninţare pentru echilibrul mult lăudat, dar par să fie încă mici în comparaţie cu ideologia alimentată de marele rival de la Răsărit. Căci, oricât de mult s-ar fi alintat bolşevicii cu alte sofisme, ei n-au pierdut niciodată din vedere că viaţa e o luptă. Şi, de vreme ce ei văd expansiunea ca preţ al supravieţuirii, sunt pe deplin dedicaţi dinamismului. Pentru liderii comunismului răsăritean, nu există conceptul de „politică de bună vecinătate”, aşa cum îl vedem noi. Aceasta ar presupune un respect pentru nişte drepturi abstracte. Cât de mult trebuie să-şi râdă în pumni când li se pomeneşte de gogomănia aceasta a liberalismului! Ei văd lumea în plin avânt evoluţionist, în care drepturile abstracte ale indivizilor şi naţiunilor sunt amestecate în tăvălugul unor procese de neoprit.

Cam acesta e lucrul care arată cât de precar este „seninul cer” al liberalilor vestici. Care sunt acele drepturi inalienabile prin care-şi demonstrează ei dreptul la fericire în faţa acelei puteri al cărei vis metafizic este dinamismul? Chiar dacă am presupune intenţii pacifiste de ambele părţi, viitorul nu ar putea fi sigur pentru liberalismul vestic. Incapacitatea sa fundamentală de a gândi, ieşită dintr-o inabilitate în a vedea contradicţiile, îl privează de puterea de propagare. Comunismul sovietic, pe de altă parte, în ciuda ataşamentului său neprecupeţit faţă de materialism, a generat un mănunchi de idei cu o extraordinară putere de răspândire. Şi este această iminentă înfrângere în lupta pentru câştigare de adepţi care va dezechilibra balanţa şi va mâna liberalismul să-şi piardă minţile şi să intre în panică. Se poate spune că lucrul acesta s-a şi întâmplat deja. Vedem în faţa noastră paradoxul Rusiei materialiste, extinzându-se prin acea irezistibilă forţă a ideii, pe când Statele Unite, care se spune că au o moştenire a unor valori şi idealuri, ridică în disperare pretutindeni pe glob baricade de bani.

Ar putea părea un capriciu, dar m-am gândit că s-ar obţine cea mai promiţătoare şansă la pace dacă fiecare

dintre cei doi rivali ar trimite către celălalt cei mai mari filosofi ai taberei lor. Atunci am vedea care dintre părţi ar converti-o pe cealaltă cu referire la natura lumii şi a fiinţei umane. Iar lumea, după ce ar fi fost de acord să se supună deciziei, ar ajunge să fie una. Aceasta ar fi singura speranţă de unitate. Realitatea circumstanţială a unui spaţiu şi timp pe care-l împart nu i-a determinat niciodată pe oameni să facă pace. Mai degrabă s-a petrecut contrariul; şi sunt nişte cuvinte înţelepte ale personajului Hamilton din *Federalistul:* „Din lungul studiu al progresului societăţii a reieşit un soi de axiomă în politică, anume că vecinătatea sau apropierea de orice fel face din naţiuni nişte duşmani naturali.”

Presupunerea că ştiinţa uneşte naţiunile prin aceea că le aduce mai aproape fizic e un alt aspect al teoriei amintite anterior, că mijloacele naturale pot lua locul credinţei ca element de legătură.

E greu de crezut, aşadar, că era traiului molatic pe care au promis-o savanţii şi publiciştii noştri se va adeveri în orice condiţii, în timp ce aceste două lumi se confruntă una cu cealaltă, pare să fi rămas doar întrebarea dacă Occidentul va permite confortului să-l moleşească până în punctul în care acesta-i va aduce cu siguranţă înfrângerea sau dacă va accepta domnia greutăţilor şi va descoperi mijloace de disciplinare. Dacă va fi aleasă cea de-a doua cale, e foarte posibil ca occidentalii să nu mai împărtăşească destinul acelei fericiri pe care şi-au promis-o, ci să aibă parte de ceea ce Péguy numea „sărăcia socialistă”. În efortul de a se adăposti de provocările dinamismului, ei îşi vor dirija mare parte din substanţa şi forţa lor în armate şi birocraţii, primele pentru a le oferi protecţie în faţa atacurilor, ultimele pentru a obţine ordinea internă. În eventualitatea aceasta, personalitatea va supravieţui cu greu. Individului i se va spune că statul se mişcă dinamic pentru a-i garanta lui libertatea, şi, într-un fel, aşa va fi; însă, pentru a face asta, statul va trebui să interzică individualismul şi chiar responsabilitatea. Pentru a-şi întări voia proprie, statul va restrânge voinţa

cetăţenilor săi. Aceasta e o formulă generală de organizare politică.

Toate aceste întrebări duc inevitabil la chestiunea disciplinei. Ruşii, care şi-au făcut o regulă din a avea scopuri clare, au făcut alegerea: trebuie să existe disciplină, iar aceasta va fi impusă de către elitele care controlează statul. Pentru Occident, lecţia de învăţat este că trebuie luată o decizie pentru aşa ceva. Dacă vrem ca Occidentul să supravieţuiască, trebuie să existe disciplină şi aici. Un fel de organizare cere întotdeauna în mod imperativ o contra-organizare. O forţă aflată la lucru e o ameninţare pentru tot ce e neorganizat, care trebuie să riposteze prin a deveni el însuşi o forţă organizată. Astfel, o decizie majoră cu care Occidentul se va confrunta în viitor va fi cum să depăşească suficient de mult psihologia copilului răsfăţat pentru a disciplina oamenii şi a-i pregăti pentru greutăţi. (încercarea Statelor Unite de a face serviciul militar atractiv prin salarii mari, studii gratuite şi alte beneficii arată foarte suspect, e cam ca mituirea unui copil cu bomboane.)

În aceste feluri ni se aminteşte că ştiinţa nu ne-a scutit de greutăţi în viaţă, cu toate că tiparele se schimbă mereu şi-i păcălesc pe cei superficiali.

Eşecul disciplinei în societăţile empirice poate fi atribuit războiului între facultăţile productive şi cele consumatoare. Copilul răsfăţat este pur şi simplu unul căruia i s-a permis să creadă că facultăţile sale consumatoare pot dicta ordinea societăţii. Felul în care o întreagă grupare socială poate cădea victimă acestei mentalităţi poate fi ilustrat prin dezvoltarea negocierii colective. Liderii demagogi i-au spus omului obişnuit că el este îndreptăţit la mult mai mult decât primeşte; ei nu i-au spus şi adevărul mai puţin plăcut că această creştere, în lipsa exproprierii – care, în orice caz, ar fi doar o resursă temporară, trebuie să vină dintr-o mai mare productivitate. Dar productivitatea cere disciplină şi subordonare; simpla acceptare a muncii istovitoare necesită un control al dorinţelor vremelnice. Aici, omul se află într-o ciudată

dilemă: cu cât are mai multă libertate, cu atât are mai puţin din fructul muncii productive. Cu cât e mai răsfăţat, cu atât mai mult urăşte controlul şi astfel desfiinţează mijloacele prin care s-ar putea realiza consumul mai mare. Productivitatea „nedemocratică" e atacată de consumul „democratic"; şi, de vreme ce nu există o limită a apetitului, nu există nicio limită pentru erodarea eficienţei productive de către dorinţele animalice de a consuma, odată ce e în postura de a-şi face forţa simţită chiar pe plan politic. A existat vreun mod mai efectiv de a sabota economia unei naţiuni decât acela de a folosi prestigiul guvernului pentru a susţine scăderea producţiei? Grevele erau la început văzute ca nişte conspiraţii, şi aşa vor fi din nou atunci când naţiunile libere vor vedea cum colapsul le rânjeşte în faţă. Ce se întâmplă în final este că socialismul, al cărui ţel este materialismul, întruneşte condiţia aceasta devenind autoritar; adică este dispus să instituie controlul dictatorial pentru a creşte nivelul de trai şi a nu dezamăgi spiritele consumatoare. În măsura în care socialismul a făcut acest lucru prin încurajări iraţionale – şi nu au fost găsite altele mai eficace pe termen lung, am fost martori la întronarea sistemelor fasciste.

Nu e nevoie să mergem mai departe ca să vedem de ce liderii autoproclamaţi ai maselor de azi, fie că-şi datorează poziţia alegerilor sau unei lovituri de stat, au devenit dictatori. Au fost nevoiţi să înţeleagă că lucrul de care aveau nevoie masele era un plan pentru armonie şi muncă. Acum, orice plan, fie el cât de arbitrar, va produce ceva puţin mai bun decât haosul – acest adevăr e doar o chestiune de definiţie. În consecinţă, au fost elaborate programe cu obiective de domeniul fantasticului, unele din ele contradictorii. Că ele pun capăt pentru o vreme dezordinii şi frustrărilor e un fapt istoric. Un studiu asupra motivaţiei lor, totuşi, arată că aveau toate nişte ţapi ispăşitori; toate erau împotriva a ceva. Psihologia acestui fapt nu ar trebui să fie un mister; copilul răsfăţat e supărat şi vrea să-i treacă supărarea. O desfăşurare de acţiuni care să-l ţină ocupat în timp ce i se dă voie să-şi exprime

nemulţumirile pare perfectă. Ar trebui să ne amintim de acel straniu melanj de persoane pe care fascismul le-a distribuit în rolul personajului negativ: aristocraţi, intelectuali, milionari, membri ai minorităţilor rasiale. În Statele Unite, a existat oficial o tendinţă similară de a înfiera „regaliştii economici”, „managerii industriali”, „bourbonii” şi pe toţi cei care din diferite motive puteau fi consideraţi privilegiaţi, ceea ce arată în mod alarmant ca o ură oarbă împotriva oricărei forme de superioritate personală. Copiii răsfăţaţi percep în mod corect că persoana superioară în mod sigur, mai devreme sau mai târziu, va cere şi de la ei lucruri superioare, iar aceasta le tulbură consumul şi, mai presus de toate, indiferenţa.

E destul de clar în momentul de faţă că până şi cumpătarea e privită ca o dovadă a unei asemenea superiorităţi. În zilele dezintegrării sociale se petrec în mod regulat atacuri sistematice împotriva capitalului. Cu toate că el ar putea fi, pe de o parte, rezultatul activităţii neproductive – sau al „furtului”, după cum ar declara cei de stânga – şi, pe de altă parte, fructul diligenţei şi al prevederii, sau al sacrificiului, sau al unei superiorităţi date de abilităţi. Atacul împotriva capitalului nu e în mod necesar un atac asupra inechităţii. În vremurile despre care vorbim, acest atac poate foarte bine să fi apărut din iubirea de confort, detestarea disciplinei, dispreţul faţă de trecut; căci, în definitiv, o acumulare de capital reprezintă o extensie în prezent a eforturilor trecute. Dar auto-alintatul om modern, prizonier al prezentului, nu se uită nici în urmă, nici înainte; el e atent să observe inegalităţile condiţiilor şi, dat fiind că dogma sa îl împiedică să recunoască inegalităţi izvorâte din merite, face tot posibilul să le împiedice. Protestul vine mascat sub forma afirmaţiei că proprietatea nu ar trebui să stea în calea drepturilor omului, lucru care nu ar fi chiar atât de rău dacă drepturile omului nu ar fi fost separate de obligaţii. În condiţiile date, masele decid că le va ieşi un câştig de undeva fără ca ele să fie nevoite să se supună disciplinei muncii şi pornesc astfel în cursa deposedării. Sir Flinders

Petrie a scris: „Atunci când democraţia a atins puteri depline, majoritatea fără capital în mod necesar va înghiţi capitalul minorităţii, iar civilizaţia va decădea în mod susţinut.” Aş sugera demne de luat în considerare în acest context greutăţile întâmpinate de cea de-a Treia Republică în a menţine idealul muncii cinstite contra presiunilor venalităţii şi politicii şi, pe de altă parte, ambiţia lipsită de scrupule a bolşevicilor de a nu permite implicarea poporului în afaceri.

În finalul analizei, această societate este, în incapacitatea sa de a gândi, precum copilul răsfăţat. Oricine poate vedea la copiii alintaţi ai bogaţilor un soi de iresponsabilitate în procesele mentale. Asta se întâmplă pur şi simplu pentru că ei nu sunt nevoiţi să gândească pentru a supravieţui. Ei nu au niciodată nevoie să simtă că definiţia trebuie să fie clară şi deducţia corectă pentru a scăpa de aspra pedeapsă a privaţiunilor. Aşadar, gândirea tipică a acestor oameni e fragmentară, discursivă şi exprimă un fel de dispreţ faţă de realităţi. Concluziile lor nu sunt „dobândite” în sensul validităţii logice, ci sunt apucate în momentul confruntării cu faptele. Tânăra progenitură ştie că, dacă se întâmplă să cadă, există sub ea o plasă care o va prinde. Există prea puţină asprime a condiţiilor. Fără a fi nevoiţi să presteze o muncă, mai ales o muncă legată de scopurile cele mai dragi inimii, resorturile mintale se atrofiază, la fel cum se atrofiază şi muşchii trupului. Avem dovezi că masele, răsfăţate de condiţii similare, suferă de o moliciune asemănătoare, iar în timp de criză se vor vedea incapabile să gândească destul de limpede pentru a se salva.

Aceasta este, în concluzie, o istorie a unei slăbiciuni care se naşte dintr-o imagine falsă asupra lumii. Veştejirea credinţei religioase, convingerea că toate credinţele aflate în competiţie vor ajunge să fie înlocuite, după cum afirma domnul judecător Holmes într-o sentinţă, întorc mintea spre avantaje economice egoiste. Chiar atingerea acestui nivel produce o slăbire; slăbirea generează o căutare a unor căi şi mai uşoare de a atinge acelaşi avantaj, iar după

aceea urmează declinul. Atât timp cât iniţiativa privată va supravieţui, vor rămâne anumite presiuni fără legătură cu aspiraţiile de masă, dar atunci când democraţia industrială va bate cu insistenţă la uşa controlului iniţiativei private, acest mijloc de organizare şi conducere se va diminua. Societatea se opreşte în final înaintea unei întrebări fatidice: unde va putea găsi o sursă de disciplină?

# CAPITOLUL 7
# ULTIMUL DREPT METAFIZIC

*Într-o ţară în care singurul angajator este statul, a i te opune înseamnă moarte prin înfometare lentă.*
— TROŢKI

Capitolele anterioare s-au ocupat cu diferitele stadii ale coborârii omului modern în haos. Începând cu prima cedare în faţa materialismului, am văzut procesiunea unui întreg şir de consecinţe ale premiselor arătate, îndreptată în direcţia anarhiei sociale a lumii de azi. Subiectul se schimbă de-acum, înseşi scrierile de azi demonstrând că nu mai e nevoie de aceste lucruri. Capitolele care urmează prezintă mijloace prin care s-ar putea realiza restaurarea situaţiei de fapt.

Înainte de a face orice propunere de reformă, trebuie să plecăm de la două postulate, anume că omul poate să ştie şi că poate să vrea. Unii ar spune că ambele sunt mult prea improbabile şi din cauza asta n-ar trebui să ne bazăm prea mult pe ele, însă realitatea este că fără aceste premise nu putem avea nicio speranţă de recuperare. Cu convingerea că aceia care s-au gândit foarte profund la aceste întrebări vor fi de acord că există suficiente prezumţii în favoarea lor, voi continua să mă ocup de sarcina vindecării.

M-am străduit să clarific cât am putut de bine că privesc toate relele din amplul nostru catalog expus aici ca fiind generate de o imagine falsificată a lumii, care, în primă instanţă, rezultă în inabilitatea de a interpreta ce se întâmplă în prezent. Optimismul isteric e un păcat împotriva cunoaşterii, astfel că am formulat aici convingerea că nu se poate realiza nimic substanţial până când nu-i vom fi adus pe păcătoşi la pocăinţă. Asemenea fraze evocă o lume crezută imposibil de recreat, însă ele înseamnă pur şi simplu că aceia care se află într-o dilemă

trebuie să fie ajutaţi să o recunoască. Automulţumirea nu priveşte înainte sau în urmă. S-a spus cu un grăunte de adevăr că Imperiul Roman se afla deja în declin cu patru sute de ani înainte ca acesta să se fi înfăptuit. Teoria liberală a istoriei, care învaţă că punctul cel mai avansat în timp este şi cel mai avansat în dezvoltare înseamnă o abandonare totală a discriminării. Odată ce omul va fi recâştigat suficientă umilinţă pentru a mărturisi că idealurile şi-au pierdut onoarea şi că starea lui e jalnică, deja o obstrucţie importantă va putea fi îndepărtată.

Trebuie totuşi să evităm tentaţia de a încerca să învăţăm pe alţii virtutea în mod direct, ceea ce e un procedeu destul de îndoielnic în orice vreme şi deosebit de neproductiv mai ales în generaţia noastră. Mai degrabă trebuie să căutăm acele „puteri incalculabil de subtile” despre care vorbeşte Ortega y Gasset. Aceasta nu înseamnă totuşi că începutul trebuie să fie mai puţin ferm şi sofisticat decât duzinile de alte doctrine concurente care ar fi gata să-i atragă pe oameni pe căile materialismului şi pragmatismului. Doar bunele intenţii singure eşuează la fel cum o face sentimentalismul, fără a beneficia de susţinerea venită din metafizic.

Primul pas pozitiv ar trebui să fie o repoziţionare a zidului care desparte materialul de transcendental. E ceva fundamental: fără un dualism, nu am putea găsi niciodată impulsul care să ne tragă în sus şi toate creaţiile idealiste pot fi compromise. Simt că această concluzie este produsul a tot ce s-a repetat aici până acum. Că există o lume a lucrurilor aşa cum ar trebui să fie, că aparenţa nu înseamnă neapărat realitate – acestea sunt atât de esenţiale însuşi conceptului de îmbunătăţire, încât a menţiona asta ar trebui să fie de prisos. Perspectiva pe care o deschide zidul nostru e doar o negare a faptului că orice există e corect, ceea ce ia forma unei insistenţe asupra corectitudinii a ce e drept. Pe această stâncă a corectitudinii metafizice ne vom construi casa. Că lucrul nu e adevărat şi fapta nu e justă până nu se conformează unui ideal conceptual – dacă am putea obţine din nou

acceptarea acestui lucru, utilitarismul şi pragmatismul ar fi învinse. Căci acestea sunt principiile ce determină valoarea, semnificaţia şi chiar definiţia. De vreme ce cunoaşterea depinde în cele din urmă de criteriul adevărului, putem chiar restaura credinţa în puterea educativă a experienţei – pe care atât relativismul, cât şi scepticismul o resping. Perspectiva de a trăi din nou într-o lume a certitudinii metafizice – ce uşurare ar aduce aceasta celor scârbiţi de doctrinele relativistului care neagă adevărul! A aduce înapoi dualismul în lume şi a mustra impotenţa morală ieşită din empirism constituie aşadar spectrul mai larg al obiectivului nostru.

Pentru că suntem de-acum dedicaţi unui program care are aplicaţii practice, trebuie să căutăm un punct solid de plecare. Suntem confruntaţi cu faptul că tabăra noastră a fost în retragere de vreo patru sute de ani încoace, fără însă a fi fost scoasă de tot din careu. A mai rămas un colţ. Privind în jur şi străbătând cu privirea întreg câmpul de bătălie, cu speranţa că vom mai găsi încă ceva nedoborât de vântul uniformizam al utilitarismului, descoperim o instituţie cam zdruncinată, dar încă puternică şi foarte clară în implicaţiile ei. Aceasta este dreptul la proprietate privată, care e, de fapt, ultimul drept metafizic care ne-a mai rămas. Preceptele religiei, prerogativele sexului şi ale vocaţiei au fost toate măturate de materialism, însă relaţia omului cu ce este al lui a scăpat până acum în bună parte de atacuri. Dreptul metafizic al religiei a dispărut pe vremea Reformei. Altele s-au erodat pe parcurs, graţie stăpânirii tot mai nemiloase a poftei, însă chiar împrejurarea că clasa de mijloc s-a ridicat la putere sprijinindu-se pe proprietate a determinat-o să consfinţească regulile proprietăţii în timp ce lichida alte drepturi. În consecinţă, proprietatea privată a fost ridicată la rangul de drept absolut al omului de Revoluţia Franceză a clasei de mijloc şi a fost astfel garantată ferm de toate constituţiile „libertăţii” ale începutului de secol nouăsprezece. Recunoaşterea sa de Constituţia americană a fost inechivocă.

Acum clasa de mijloc se află ea însăşi sub ameninţare. Conceptul de proprietate privată îşi pierde apărătorii, însă rezistă, şi, chiar dacă nu suntem prea fericiţi când ne gândim la provenienţa lui, avem aici un instrument. Supravieţuirea lui ar putea fi un accident, însă exprimă o idee. E singurul lucru care ne-a mai rămas pentru a ilustra ce înseamnă „drept”, „independent de serviciu sau utilitate”.

Spunem că dreptul la proprietate privată e metafizic pentru că el nu depinde de un test al utilităţii sociale. Proprietatea se sprijină pe ideea s5w-ului: *proprietas, Eigentum,* înseşi aceste cuvinte afirmă identificarea între posesor şi obiectul posedat. Marea valoare a acestui lucru este că un bun, odată declarat proprietate privată, este scos din competiţie. În acel *al său* al proprietăţii avem dogma; aici se termină discuţia. Relativiştii ştiinţelor sociale, care ar vrea să-i aducă pe toţi sub controlul secular de grup, găsesc în aceasta un impediment sâcâitor. Dar nu este oare într-adevăr o consolare să ştii că te poţi bucura de un drept care nu trebuie să răspundă în faţa sofismelor lumii, fiind pus la adăpost de capricioasele valuri favorabile sau nefavorabile ale opiniilor? Dreptul de a folosi proprietatea ca pe ceva privat este, după cum voi arăta pe larg mai încolo, un sanctuar. E un drept autojustificat, care până nu de mult era invocat în forum pentru a se arăta felul în care „serviciile” sale justificau menţinerea lui într-un stat dedicat binelui colectiv.

În acest punct, aş dori să clarific în mod insistent faptul că ultimul drept metafizic nu oferă nimic în apărarea acelui soi de proprietate adus la viaţă prin cumpărare cu mijloacele capitalismului financiar. Asemenea proprietate este, dimpotrivă, o violare a însăşi noţiunii de *proprietas.* Acest amendament adus instituţiei proprietăţii pentru a se potrivi folosinţei comerţului şi tehnologiei a făcut mult mai mult în a ameninţa proprietatea decât oricare alt lucru gândit până în prezent. Căci proprietatea abstractă asupra acţiunilor şi obligaţiunilor, posesiunea legală asupra unor afaceri niciodată văzute direct în realitate distruge

legătura între om şi substanţa sa, fără de care dreptul metafizic devine un nonsens. Proprietatea în acest sens devine ficţiune, numai bună de folosit în exploatare, făcând imposibilă sanctificarea muncii. Proprietatea pe care o apărăm aici ca pe o ancoră salvatoare îşi păstrează identitatea strâns legată de individ.

Nu doar că acest lucru e adevărat, dar agregarea de vaste proprietăţi sub mâna unui stăpân anonim e o invitaţie constantă la a ne dirija pe mai departe vieţile şi destinele. Căci atunci când proprietăţile sunt vaste şi integrate, pe o scară de-acum adesea văzută, nu e nevoie decât de un mic pas până când vor fi transferate sub controlul statului. Într-adevăr, e deja banal faptul că tendinţa către monopol e de fapt o tendinţă către proprietatea de stat; şi dacă am continua analiza noastră, ar trebui să descoperim că lumea afacerilor dă naştere unei birocraţii care se poate foarte uşor uni cu cea a guvernării. Marile organizaţii de afaceri rareori s-au reţinut de la a cere ajutorul statului, de vreme ce pretenţiile lor de independenţă se opresc strict la profit şi nu se bazează pe principii sau pe simţul onoarei. Marile afaceri şi raţionalizarea industriei se străduiesc aşadar să înmulţească răul pe care noi ne străduim să-l depăşim. Posesiunea exercitată asupra pieţei de valori face din proprietate o unitate autonomă, devotată unor scopuri abstracte, iar zona de responsabilităţi a deţinătorului de acţiuni e îngustată la fel ca aceea a muncitorului specializat. Cei care încă respectă proprietatea sunt azi adesea obligaţi să se opună multor acţiuni întreprinse în numele iniţiativei private, pentru că organizaţiile corporatiste şi monopolurile sunt chiar mijloacele prin care proprietatea renunţă la dimensiunea ei privată.

Soluţia morală ar fi posesiunea distributivă asupra unor mici proprietăţi. Acestea pot lua forma unor ferme independente, afaceri locale, case deţinute în proprietate de ocupanţii lor, unde responsabilitatea individuală oferă semnificaţie prerogativelor asupra acelei proprietăţi. O asemenea posesie oferă spaţiul de voinţă prin care omul

poate fi o persoană completă. Tocmai amputarea acestei voinţe este motivul pentru care capitalismul monopolist trebuie să fie condamnat alături de comunism.

Afirmaţia aceasta e aidoma cu a spune că omul are un drept înnăscut la responsabilitate. Această responsabilitate nu are cum să existe atunci când acest drept esenţial poate fi invadat în numele utilităţii sociale temporare şi poate fi înlocuit cu obligaţii din exterior. Aşadar, suntem siliţi să susţinem că unele drepturi încep cu începutul şi că un anume fel de conexiune privată cu materia este unul din ele. Sperăm să mai fie recunoscute şi altele, dar grija noastră în prezent este să găsim un scut suprem pentru tot ce se face în numele persoanei private.

Nu mică ne e neliniştea când constatăm că în proprietatea privată supravieţuieşte ultimul domeniu al intimităţii de orice fel. Orice alt zid a fost dărâmat. Aici mai rămâne un rest de intimitate unică, pentru că proprietatea nu a fost silită să ofere vreo justificare de felul celei cerute de raţionalişti şi socotitori. E de reţinut că proprietatea se bazează pe sentimentele pre-raţionale potrivit cărora o dorim nu doar pentru că „susţine poziţia omului” – aceasta ar reduce-o la utilitarism, ci pentru că, într-un fel, îi este necesară pentru a-şi exprima fiinţarea, fiinţa sa adevărată şi raţională. Printr-un mister oarecare al imprimării şi asimilării, omul devine una cu lucrurile sale, astfel încât o separare forţată a celor două elemente pare ca o ruptură în natură.

Dar pe măsură ce ne desfăşurăm planul nostru de restaurare a lucrurilor, găsim şi avantaje practice în conservarea proprietăţii şi, chiar dacă acestea nu trebuie invocate ca justificări principale, ele ne sunt totuşi de ajutor. Pentru a combate forţele nimicitoare ale colapsului social, avem nevoie de o formă de rezistenţă şi avem mai cu seamă nevoie de un sanctuar ridicat împotriva etatismului păgân. Căci este evident că, pe măsură ce societatea gravitează în direcţia unui funcţionalism monstruos, ar putea fi distrusă însăşi baza renaşterii înainte să putem desfăşura forţele de rezistenţă. Aproape

fiecare tendinţă a zilei indică o identificare a lucrului just cu scopul statului, iar acesta, la rândul lui, este identificat cu fericirea materială superioară, de natură utilitară, de dorit pentru cât mai mulţi. În statele care au îmbrăţişat acest ideal fără rezerve, am văzut cum chiar rădăcinile protestului au fost extirpate. O unitate funcţională operează cel mai bine atunci când deţine singurul grad de libertate al maşinăriei, iar guvernanţii moderni nu vor fi atât sensibili încât să tolereze mai puţin decât maximum de eficienţă. Zilele respectului faţă de „opoziţia loială" au trecut, laolaltă cu zilele clasei gentilomilor. Adevărul gol-goluţ este că aceia care mai cred în valori sunt pe punctul de a fi înghiţiţi complet, astfel încât nu mai pot găsi mijloace de a continua. În trecut, mişcările revoluţionare şi-au supt adesea forţa din chiar elementele societăţii pe care-şi doreau s-o răstoarne. Asemenea ocazii veneau prin existenţa unei oarecare măsuri de libertate. În statul poliţienesc monolit – care e invenţia veacului nostru, asistat, precum e, de tehnologie, supravegherea devine completă. Mai adăugăm la acestea fanatismul politic, care pare a fi un lăstar ieşit din nivelul nostru de dezvoltare, iar imaginea devine de-a dreptul terifiantă.[31]

Să nu declarăm atunci că oamenilor gânditori ai zilelor noastre, care văd în mentalitatea de masă suicidul şi care resping în mod individual crimele comise de partide şi de state, trebuie să li se respecte o zonă privată, precum aveau creştinii din vechime catacombele drept adăpost? În efortul de a se proteja de un stat în general omnipotent, opoziţia trebuie să se prevaleze de dreptul metafizic la proprietate privată. De fapt, acesta e deja un tipar mult încercat în Occident. Noi nu ne-am făcut liderii politici să simtă că-şi joacă însăşi viaţa. Dacă au un eşec prin faptul că susţin măsuri nepopulare, ei se întorc în cele din urmă la casa lor, la bucăţica lor de lume, unde cultivă

[31] Pare să fie o concluzie ineluctabilă că obiceiul Noii înțelegeri - *New Deal* - de a întreprinde investigații speciale asupra plăților impozitelor pe venit ale cetățenilor și grupurilor care i se opuneau e un exemplu de tendință către excomunicarea economică.

zarzavaturi sau îşi vând serviciile profesionale, sau scriu lucrări de publicat pe o piaţă care nu e întru totul dominată de politică. Aşa s-a întâmplat cu Abraham Lincoln, care, pierzând în preferinţele alegătorilor prin faptul că s-a opus războiului cu Mexicul, s-a întors la meseria lui de avocat.

Dreptul privat în slujba nobleţei selective este ceea ce vrem să vedem devenit posibil, insistând că nu toţi vor vrea să depindă de stat. Thoreau, după ce şi-a găsit libertatea la Walden Pond, putea vorbi cu îndrăzneală împotriva guvernării fără a suferi excomunicarea economică. Walt Whitman, după ce a devenit angajat al guvernului la Washington, a descoperit că orice exprimare neortodoxă, chiar şi în poezie, ducea la tăierea veniturilor. Chiar şi partidele politice, alungate de la putere de jocuri demagogice, pot subzista şi lucra în speranţa că o revenire la raţiune îi va ajuta pe oamenii cu principii să se simtă din nou necesari. Proprietatea privată nu poate fi luată celui care protestează fără o considerabilă sucire a legilor actuale şi tocmai aici se află bariera în faţa *Gleichschaltung*[32].

Nimic nu e mai sigur decât că orice lucru care trebuie să farmece publicul pentru a-i câştiga susţinerea va fi mai devreme sau mai târziu sacrificat în vederea unor scopuri utilitare. Instituţiile educaţionale ale Statelor Unite fac o demonstraţie izbitoare a acestui adevăr. Practic, fără excepţie, educaţia liberală, adică educaţia centrată pe idei şi idealuri, s-a descurcat cel mai bine în acele instituţii care-şi obţin fondurile din surse private. În ciuda limitărilor pe care donatorii au încercat să le impună, ele au reuşit să insiste ca educaţia să nu fie transformată în întregime într-un mod de a câştiga existenţa. Aceasta înseamnă că au fost relativ libere să promoveze cunoaşterea pură şi antrenarea minţii; şi-au permis o

[32] Gleichschaltung - sincronizare, coordonare; denumire dată procesului de reorganizare a tuturor organizațiilor sociale, politice, economice și culturale în conformitate cu ideologia și politica nazistă, (n. trad.)

ultimă apărare a unor studii „antisociale” ca latina şi greaca. În instituţiile de stat, aflate mereu la mila organismelor alese prin vot şi a publicului în general şi sub obligaţia de a arăta rezultatele practice ale cheltuirii banilor, mişcarea înspre specializare şi meserii nu a putut fi oprită. Ele n-au putut niciodată spune că vor face ce doresc cu ce este al lor, pentru că ceea ce este al lor nu este privat. E corect să spunem că opusul caracterului privat este prostituţia.

Nu doar că citadela proprietăţii private face posibilă existenţa fizică a disidentului; ea furnizează în acelaşi timp şi oportunităţi indispensabile pentru antrenamentul în virtute. Pentru că virtutea e o stare a caracterului care are de-a face cu alegerea, ea înfloreşte doar în zona voinţei. Doar de curând a început să fie subliniată această legătură fundamentală între proprietatea privată şi libertate; aici, în domeniul proprietăţii private, libertatea raţională este cea care scoate la iveală omul; aici el îşi face din virtute un principiu activ, pe care îl respiră şi-l exersează, pe cum recomanda Milton. Fără libertate, cum ar putea cineva să treacă acest examen? Să ne gândim la Thoreau sau la oricare fermier asprit de muncă din zilele lui Thoreau – cum ar arăta lângă acea creatură jalnică şi plângăcioasă pe care promite să o creeze etatismul? Comparaţia arată că aici se poate obţine o mare virtute, dar trebuie să fim dispuşi să plătim preţul.

Se prea poate ca, înainte ca lupta să se fi încheiat, să pară că atacul asupra proprietăţii private este doar o altă expresie a neîncrederii în motivaţie, fenomen de care vremea noastră pare să fi fost îndeosebi lovită. Atunci când nu se mai consideră că există un motiv constrângător în virtutea căruia acţionează oamenii, statul nu poate tolera centre individuale de control. Repudierea transcendentului obligă statul să creadă că centrele individuale de control vor fi guvernate de un egoism pur, ceea ce, în mare parte, este adevărat în prezent. În acelaşi timp, această repudiere împinge la o parte conceptul inviolabilităţii. Statul modern nu pricepe cum cineva ar putea fi ghidat de

altcineva în afară de el. În ochii lui, pluralismul echivalează cu trădarea. Odată ce creditezi omul cu puterea raţiunii şi cu drepturi inviolabile, stabileşti graniţe dincolo de care voinţa majorităţii s-ar putea să nu pătrundă. Aşadar, e foarte probabil ca, subconştient sau nu, hotărârea prezentă de a diminua spaţiul libertăţilor inviolabile să mascheze o încercare de a trata omul ca pe o simplă unitate biologică. Pentru că libertatea şi raţiunea sănătoasă merg mână în mână şi este imposibil să ataci pe unul fără a îndemna pe altul la reflecţie.

Acestea sunt câteva din beneficiile proprietăţii în vremea noastră de criză. Dar şi în vremuri din cele mai obişnuite, proprietatea se revelează ca o instituţie binevoitoare, care încurajează anumite virtuţi, printre care e de amintit prudenţa. Aici vreau să păşesc cu atenţie, dându-mi seama cât de mult m-am apropiat de un subiect al veneraţiei burgheze, dar sunt totuşi înclinat să cred că există ceva filosofic în toată practica acestei prudenţe; cel puţin, în teorie există. Prudenţa cere exact acea conştientizare a trecutului şi a viitorului pe care provincialul nostru în timp, doritor să limiteze totul la experienţe senzoriale prezente, caută s-o distrugă. Prudenţa angrenează exerciţiul raţiunii şi al imaginaţiei tocmai pentru că ţine cont de non-prezent. Dacă astăzi culeg roadele muncii sau ale lenei mele din trecut, dacă ceea ce fac azi va fi simţit în acel viitor potenţial – toate acestea cer o minte care lucrează. Noţiunea că statul poartă cumva responsabilitatea sărăciei crunte în care trăiesc bătrânii nu e foarte departe de acea supoziţie demoralizantă conform căreia statul e cumva responsabil de criminalitatea criminalului. Nu voi nega faptul că dislocările cauzate de capitalism oferă teren destul primei. Dar acesta e un alt argument; problema aici este că nu poate fi sănătoasă o societate care le spune membrilor săi să nu se preocupe deloc de ziua de mâine pentru că statul se îngrijeşte de viitorul lor. Abilitatea de a cultiva această prudenţă, pe care aş interpreta-o pur şi simplu ca previziune, este o oportunitate de a dezvolta valoarea

personală. Convingerea că aceia care îndeplinesc rugăciunea muncii îşi pot pune deoparte o compensare care nu poate fi acaparată de neprudent e cel mai solid stimulent pentru munca virtuoasă. Acolo unde stăpâneşte convingerea opusă, unde majorităţile pot, în virtutea unor nevoi prezente, să refuze acest drept câştigat prin eforturile trecutului, tendinţa este ca toate persoanele să devină politicieni. Cu alte cuvinte, ei vor simţi că manipularea e o sursă mai mare de câştig decât producţia. Aceasta e esenţa corupţiei.

Privind spre influenţa morală a proprietăţii imobiliare, să mai observăm şi că ea este cea mai sigură protecţie a individului în faţa acelei forme de dezonorate numită adulterate, sau corupere. Dacă ne uităm la istoria economică a Occidentului din ultimele secole, vom descoperi nu doar un declin al meşteşugului, ci şi un alt fenomen conex, o scădere continuă a valorii banului. Acesta e un fapt cu foarte grave implicaţii, căci arată că naţiunile nu-şi respectă înţelegerile. Promisiunile lor de a plăti sunt pur şi simplu încălcate. Ce se întâmplă e ceva de felul următor: o naţiune ajunge în dificultate, poate în urma unui război; apoi, în loc să iasă din situaţie prin sacrificii şi renunţare de sine, ea alege calea uşoară de a-şi încălca obligaţiile. Guvernele populiste, a căror lipsă de respect pentru referinţe am subliniat-o, sunt îndeosebi înclinate a alege această soluţie. Un termen mai familiar pentru proces este inflaţia, dar, oricum ar fi numită, ea reprezintă plata datoriilor cu mijloace depreciate. Franţa a dat unele din cele mai instructive lecţii în acest soi de rău. Pe timpul Marii Revoluţii, de exemplu, a hotărât să scoată bani de hârtie, bazându-se pe vastele terenuri expropriate de stat. În ciuda acestei garanţii, valoarea asignatelor a scăzut cu o viteză uluitoare. În august 1795 registrele arată că un louis de aur putea cumpăra 36 de asemenea hârtii de valoare; în septembrie, 48; în noiembrie, 104; în decembrie, 152; în februarie 1796 putea cumpăra 288 şi, în cele din urmă, emisiunea a fost oprită. Dar între timp, conform unui istoric, asupra naţiunii s-a abătut *obliterarea*

*ideii de economisire.* În mania aceasta a cedării în faţa plăcerii prezentului, mai degrabă decât a se îngriji de un confort viitor, încolţeau seminţele mizeriei; s-a instalat luxul, lipsit de sens şi extravagant şi s-a răspândit şi el ca o modă. Pentru a-l hrăni, naţiunea a deschis larg uşa înşelăciunilor de tot felul şi corupţiei în rândul oficialilor şi persoanelor cu poziţii de conducere; în timp ce bărbaţii iniţiau asemenea cutume în afaceri, fie ele private sau oficiale, femeile ca Madame Tallien lansau moda extravaganţei în îmbrăcăminte şi viaţa zilnică, ce se adăugau şi mai mult la justificările corupţiei. Credinţa în consideraţiile morale, sau chiar şi numai în impulsurile bune era întâmpinată cu neîncredere generală. Onoarea naţională era văzută ca un basm împărtăşit numai de entuziaşti. Patriotismul a fost înlocuit de cinism”[33]. Chiar în zilele noastre am văzut cum francul a scăzut la o fracţiune minoră a valorii sale anterioare după Primul Război Mondial şi la o fracţiune şi mai mică după cel de-al Doilea.

Deprecierea poate, desigur, să fie o unealtă politică folositoare, astfel că una din primele acţiuni întreprinse de o recentă reformă administrativă în Statele Unite a fost inflaţia monedei. Oricât s-ar încerca justificarea acestei decizii ca fiind un mijloc de rezolvare a unei situaţii particulare de moment, caracterul său esenţial nu se pierde: valorile determinate politic de guverne aflate sub controlul miop al publicului tind să se deprecieze. E probabil un soi de regalism economic în afirmaţia că standardul de valoare de azi nu va fi diferit de cel de ieri.

Acum, proprietatea privată de tip productiv reprezentă un fel de sanctuar împotriva furtului prin depreciere, pentru că individul care-şi obţine venitul din proprietatea care-i poartă amprenta şi este asimilată de el are o măsură mult mai reală a valorii. Şi aceasta îl ajută să anticipeze cu un anume grad de siguranţă sau, într-un sens mai larg, să-şi conducă viaţa. E important să facem diferenţa între siguranţa care presupune ca cineva să aibă grijă de tine sau eliberarea de dorinţă şi teamă – care ar reduce omul la

[33] Andrew D. White, *Fiat Money in France* (1896), p. 79

un stadiu de nevertebrat – şi stabilitate, care nu oferă ceva pentru nimic, dar care menţine o constantă între muncă şi răsplată.

Mai este şi acea legătură naturală între sentimentul de onoare şi relaţia personală cu proprietatea. Pe măsură ce proprietatea devine tot mai mult o abstracţie şi sentimentul de afinitate păleşte, se instalează o tentaţie puternică de adulterate, ascunsă în spatele unui paravan al anonimităţii. Un proverb spaniol spune cu amărăciune că banii şi onoarea se găsesc rareori în acelaşi buzunar. În condiţiile actuale, banii devin mantia anonimă a bogăţiei; a spune cât are un om nu ne spune ce anume are. Înainte, atunci când onoarea muncii mai avea putere asupra omului, fabricantul obişnuia să-şi împrumute numele său produsului, iar onoarea familiei era legată de păstrarea calităţii. Fie că era vorba de corăbii făcute în Noua Anglie, fier din Pennsylvania sau tutun din Virginia, numele unui individ se afla de obicei în spatele a ce se oferea publicului, ca o asumare tacită a responsabilităţii. Dar, pe măsură ce capitalismul financiar a crescut, iar oamenii şi proprietatea s-au separat, s-a produs o schimbare semnificativă în nume: noile denumiri se lepădau de orice legătură cu omul, devenind „General”, „Standard”, „Internaţional”, „American”, care, desigur, sunt nişte măşti. În spatele lor se poate practica orice soi de adulterate şi nimeni nu e făcut de ruşine, pentru că nu se identifică nimeni cu ele şi de fapt se poate să nu fie responsabilă nicio persoană anume.[34] A avea un nume real ar putea însemna că e nevoie şi de un caracter, iar caracterul stă în calea profitului. Numele inventate au înrudiri cu hiperbolele mincinoase ale publicităţii.

În acelaşi fel, unul din cele mai comune trucuri ale stăpânilor comerţului modern este să cumpere un nume onorat şi apoi să scadă calitatea mărfii produse sub marca lui. Numele au fost detaşate de lucruri şi pot fi cumpărate şi vândute. Ele fuseseră create de indivizi care vedeau un

[34] Cea mai clară ilustrare este denumirea spaniolă pentru societatea pe acțiuni, *socie- dad anonima* (societate anonimă).

ideal de perfecţiune în sarcinile pe care le înfăptuiau şi erau gata să fie judecaţi pentru fidelitatea lor faţă de aceste idealuri. În acest fel, utilitatea scoate afară demodată virtute a loialităţii faţă de idealul care este onoarea.

Tot aşa, dacă ţinem cont de toţi factorii rezonabili, nu ne e defel clar dacă lumea devine mai bogată sau mai săracă. Ideea că ar putea să devină mai săracă ar putea fi tratată cu dispreţ de cei fascinaţi de mulţimea de aparate, însă ar trebui să cugetăm cu grijă la ce se urmăreşte prin această reducere constantă a calităţii. Noi, care tocmai am trecut printr-un război mare, suntem familiarizaţi cu sentimentul că indiferent de cât de mult ne-ar creşte salariile, nu putem niciodată cumpăra tot ce am vrea; plătim şi tot plătim, şi, totuşi, calitatea esenţială pe care o căutăm pare că ne scapă printre degete. O asemenea depreciere s-a produs la nivelul întregii pieţe în ultimii treizeci de ani şi la un nivel mai mic încă de şi mai mult timp. Lumea e înfometată după valoare. Ni se spun minciuni tot mai mari şi suntem hrăniţi cu tot mai puţin – acesta e faptul substanţial care decurge din degradarea idealului. Un articol original, făcut din material din cel mai bun, alcătuit cu acel meşteşug care nu se lasă învins de timp, e în mod sigur de găsit numai la clasa de articole de lux, dacă nu cumva a ajuns între timp piesă de muzeu. Geniul valorii pare să fi făcut aripi împreună cu toate celelalte esenţe pe care nominaliştii le-ar respinge.

Un exemplu foarte elocvent poate fi găsit în istoria imobiliarelor. Acum o sută de ani, mai mult sau mai puţin, când oamenii îşi construiau case pentru a locui în ele, ei construiau proprietate privată. Scopul era ca omul să fie onorat. Se lucra bine, cu cel puţin un ochi îndreptat spre a treia generaţie. Aceasta e o ipostază a prudenţei. Se mai pot vedea şi azi acele case în Noua Anglie şi în locurile îndepărtate ale Sudului, unde munca cinstită depusă se reflectă până şi într-o graţie a formei; a trecut un secol sau un secol şi jumătate şi acele case sunt încă locuibile şi atrăgătoare. Să privim la epoca modernă, în care casele

sunt ridicate de constructori anonimi pentru cumpărători anonimi care trag cu ochiul la marja de profit. Aceste case au adesea câte un truc care le face atrăgătoare, câteva sacrificii făcute zeului confortului, dar după douăzeci de ani se dărâmă. Ele n-au fost niciodată private, decât într-un sens aparent, fals. Aşadar, sărăcirea noastră spirituală e însoţită şi de sărăcire materială, în timp ce suntem tot mai mult păcăliţi de aparenţe. Pierdem în modul cel mai practic atunci când dăm voie spiritului de profunzime să fie înlocuit de cel al expansiunii.

Să ne întoarcem acum la unele aspecte generale ale problemei noastre şi să cercetăm dacă posesiunea distributivă asupra proprietăţii imobiliare nu ar putea corecta subversiunea valorilor care a constituit scandalul ultimului secol. Mă refer aici pur şi simplu la determinismul economic. Faptul că proprietatea s-a rupt de relaţia metafizică i-a conferit o presupusă autonomie care ne-a răvăşit sistemul de gândire asupra lumii. O consecinţă evidentă pentru toată lumea a fost întronarea omului economic. Tendinţa de agregare a proprietăţii în capitalism a oferit o susţinere puternică noţiunii că factorii economici ar fi determinanţii supremi. Poate că era doar o interpretare a fenomenelor de suprafaţă; totuşi, atâţia oameni au devenit pionii organismelor economice corporative, încât pare plauzibil să explicăm întreaga activitate umană ca pe un produs sau subprodus al căutării după satisfacţii economice (să nu uităm nici că darwinismul pândeşte în fundal). Politica, artele, totul a intrat sub această stăpânire; omul e perceput în mod primordial ca un animal în căutare de hrană şi adăpost şi oricine doreşte explicaţia finală a organizaţiilor politice şi diferenţelor culturale e sfătuit să caute în ea ceea ce contează cu adevărat – lupta pentru realizare materială. A început să circule convingerea că politica este doar slujitoarea economiei, iar cărţile care descriu rolul secundar al credinţelor politice au fost întâmpinate ca nişte revelaţii. Aceasta a fost suprema falsificare adusă de mentalitatea burgheză.

Oamenii care trăiesc conform unei imagini falsificate a lumii primesc, mai devreme sau mai târziu, nişte lovituri dure, aşa că prima din ele a venit pe timpul Marii Crize Economice. E interesant de notat răsturnarea rolurilor pe care această experienţă distrugătoare a cauzat-o. Pretutindeni, criza a fost întâmpinată prin punerea activităţii economice sub supraveghere politică strictă sau, cu alte cuvinte, prin stabilirea autorităţii politice deasupra legilor economice asumate ca neschimbătoare. Asemenea acţiuni s-au petrecut în Statele Unite şi în Germania în aproape acelaşi moment. Acest lucru a corectat eroarea conform căreia economia s-ar fi rupt de ierarhia metafizică şi ar fi pretins exclusivitate. Va rămâne ca o observaţie adevărată că acest episod a marcat sfârşitul omului economic. Principiul care a ieşit din nou la suprafaţă a fost că orice se întâmplă cu bunurile economice trebuie să fie cumva legat de destinul omului. Şi astfel, imaginea lumii ca determinant final a fost parţial restabilită.

Ideea dreptului metafizic subsumează proprietatea şi această idee a fost pierdută din vedere atunci când omul şi-a întors privirea de la transcendent. Dacă bunurile materiale ar fi fost văzute ca având un loc fix în ordinea creaţiei şi nu ca un ocean de lucruri pe care omul pluteşte ca un dop de plută, legile economiei nu ar fi fost niciodată postulate ca porunci care guvernează umanitatea. Însă aceasta presupune din nou credinţa într-o existenţă nematerială.

Ar fi naiv să ne bucurăm de-a dreptul la gândul că politica a detronat în sfârşit economicul. Cel mai simplu înţeles al evenimentului, împreună cu al multor altora pe care le-am detaliat, este că lumea lui 1789 a ajuns la final. Există un grad de consolare la gândul că nu suntem la mila unor legi economice de fier şi că putem dirija caracterul activităţilor noastre menite să aducă câştiguri. Acesta ar putea fi un pas important spre libertatea raţiunii, dar, în condiţiile prezente, perspectiva de a face din politică arbitrul principal nu e lipsită de o dimensiune terifiantă. Niciun om cu gândirea întreagă nu are convingerea că

omenirea a găsit mijloacele de a lăsa de fiecare dată frâiele autorităţii politice în mâinile celor mai înţelepţi. Avem aici ceva de genul falsei logici a umanismului dus în politică, iar magistraţii noştri sunt, vai, cu toţii prea umani. Putem admira sau chiar avea încredere într-un om care e doar numitorul comun al tuturor oamenilor? Am scăpat de o formă de dominaţie iraţională doar ca să fim ameninţaţi de alta, care s-ar putea dovedi şi mai iresponsabilă – dominaţia birocratului neputincios. Subliniez aceasta pentru a ridica întrebarea: cum păstrăm spiritul ascultării într-o societate pur seculară?

Este de-acum destul de clar că popoarele disperate ale Europei au crezut că soluţia va fi să-şi predea vieţile unui control politic nelimitat. Făcând asta, au găsit uşurare pentru moment, precum şi iluzia unei siguranţe pentru viitor. Dar oamenii în ale căror mâini a încăput autoritatea astfel încredinţată au fost atât de egoişti şi iraţionali, încât au exercitat puterea fără înţelepciune. Au demonstrat, într-adevăr, că dictatul politicului poate pune capăt haosului economic; dar aceasta, în cele din urmă, a fost o tehnică. Întrebarea „ce-i de făcut după ce puterea politică îşi face simţită prezenţa?” nu a găsit încă un răspuns acceptabil. Liderii au cultivat un fanatism politic, care a avut ca rezultat, după cum a arătat Emil Lederer, instituţionalizarea conceptului de mase. Am arătat deja spre antiteza între mase şi societate. Un obiectiv primar al celor care doresc să refacă societatea este să dezasambleze masele, iar în aceasta, rolul proprietăţii este suprem.

Proprietatea privată, în sensul în care am definit-o, este substanţă; de fapt, e ceva foarte asemănător conceptului filosofic al substanţei. Acum, când privim spre o societate formată din persoane responsabile, le vedem bucurându-se de un şir de libertăţi exprimate în raport cu substanţa. Sunt, desigur, de acord cu Péguy în aceea că relaţia între spirit şi materie e una a marilor mistere, însă nu cred că misterul ne cere să anihilăm materia. E, dimpotrivă, important să păstrăm substanţa în viaţa noastră, căci

caracterul unui om se vede din construirea şi organizarea casei sale; nu iese la iveală din complacerea în aranjamentul statului şi este mai degrabă şters complet în organizarea de tip comunist. Substanţa are un rol în a scoate în evidenţă acea distincţie pe care am considerat-o a fi bună; ea e întrucâtva instrumentală în a dovedi valoarea unui om.

Problema implică în final chestiunea libertăţii de voinţă, unde proprietatea privată este esenţială în orice plan care afirmă că omul are de ales între bine şi rău. Aceasta îi este dată ca Grădină a Raiului, iar până acum se pare că el se face vinovat de o a doua ratare a fericirii. Totuşi, un abuz nu stigmatizează lucrul abuzat. Deasupra tuturor, în această importantă bătălie cu haosul, pentru noi există conceptul dreptului inviolabil. Pe acesta îl preţuim, pentru că reprezintă deschiderea spre alte concepţii transcendente. Atât timp cât mai există o singură breşă în monism sau pragmatism, cauza valorilor încă nu e pierdută. E posibil – cu toate că problema nu e de rezolvat de minţi necoapte – ca societatea umană să nu poată exista fără o sursă de sacru. Acele state care au căutat în mod explicit să o înlăture au ajuns în cele din urmă să pretindă atributul divinităţii pentru ele însele.

Aşadar, trebuie să existe un drept inviolabil care să valideze toate celelalte drepturi. Până când nu există ceva de la care să pornim cu certitudine morală, nu vom putea depinde de acele deducţii care sunt cadrul unui comportament coerent. Am citit de curând că liberal este acela care se îndoieşte de locul unde se află chiar şi atunci când calcă pe el. Aceasta pare să fie însăşi calea spre demoralizare, dacă nu chiar spre nebunie. Şi cred că e adevărat că acest tip de drept moral metafizic pe care l-am descris e comparabil cu principiile a priori de care nu ne putem îndoi atunci când gândim.

Grecii identificau noţiunea de zeu cu cea de minte şi se poate constata că fiecare atac împotriva religiei sau împotriva ideilor tipic moştenite din religie, atunci când fundamentele lui sunt dezgolite, devine de fapt un atac

împotriva minţii. Certitudinea morală oferă asigurarea a priori a unui simţământ corect. Integritatea intelectuală oferă claritate practicii. Există o identificare supremă a bunătăţii şi a adevărului, astfel încât cel care-şi pierde credinţa în prima nu mai poate nicidecum s-o salveze pe a doua.

Timp de secole, oportunismul a cucerit pas cu pas drepturile esenţiale, până când certitudinea aproape că a dispărut. Suntem de-acum în căutarea unui loc în care să putem face cu succes pledoaria logosului împotriva barbarismului modern. Se pare că proprietatea privată la scară mică oferă un asemenea adăpost, care e, desigur, un loc al defensivei. Şi totuşi, suntem nevoiţi să pornim şi operaţiuni în ofensivă.

# CAPITOLUL 8
# PUTEREA CUVÂNTULUI

*Coruperea omului e urmată de coruperea limbajului.*
— EMERSON

După ce ne-am asigurat un loc în lume din care să putem duce lupta, ar trebui să ne îndreptăm mai întâi atenţia asupra chestiunii limbii. Impulsul de a dizolva totul în senzaţie a asaltat cu putere formele care susţin discursul, pentru că acestea, de felul lor, instituie o disciplină şi operează prin proclamaţii care sunt ele însele fixităţi. Am căutat un fel de sancţiune ultimă a substanţei omului în metafizică şi trebuie să facem acelaşi lucru pentru limbajul lui, dacă vrem să-l salvăm de la o corupere similară. Toată comunitatea metafizică depinde de abilitatea oamenilor de a se înţelege între ei.

La început aş vrea să îmi îndemn cititorii să analizeze cu toată seriozitatea acea credinţă străveche care spune că în limbă e prezent un element al divinităţii. Sentimentul că puterea dată de limbă înseamnă a avea control asupra lucrurilor e adânc înrădăcinat în mintea omului. Vedem asta în felul în care oamenii cu darul vorbirii sunt temuţi sau admiraţi; o vedem în puterea atribuită incantaţiilor, interdicţiilor şi blestemelor. O vedem în puterea de lege conferită jurămintelor sau cuvintelor. Un om se poate lega în faţa circumstanţelor, spunând fie da, fie nu, care poate doar să însemne că cuvintele din practica de zi cu zi exprimă ceva ce transcende clipa. Vorbirea mai e şi vehiculul ordinii, iar aceia care o stăpânesc sunt priviţi ca având o pătrundere superioară a lucrurilor, care trebuie să conducă şi la relaţia necesară cu lucrurile. Aceasta e însemnătatea filosofică a marilor mituri. „Domnul Dumnezeu a făcut din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului şi le-a adus la om, ca să vadă cum

are să le numească, şi orice nume pe care-l dădea omul fiecărei vieţuitoare, acela-i era numele”.[35] Această istorie simbolizează faptul că stăpânirea peste toate a omului începe cu denumirea lumii. După ce a numit animalele, el le-a ordonat într-un fel, şi ce altceva reprezintă o mare parte a ştiinţelor naturii, dacă nu un catalog de clasificări ale denumirilor vieţuitoarelor? A descoperi cum i se „spune” unui lucru în funcţie de un sistem anume este pasul esenţial de intrare în tărâmul cunoaşterii şi a spune că educaţia înseamnă a învăţa să denumeşti corect, aşa cum Adam a denumit animalele, înseamnă a rosti un adevăr de bază. Sentinţa dată popoarelor din turnul Babel a adus confuzie în învăţătura constructorilor săi.

Aşa cum mitul deschide calea filosofici în succesiunea normală pe care am enunţat-o, tendinţa de a vedea un principiu al divinităţii în limbă rămâne. Aşadar, învăţăm că în antichitate, evreiescul *memra* şi grecescul *logos* s-au unit, iar în Evanghelia după Ioan găsim o identificare explicită:

> La început era Cuvântul şi
> Cuvântul era cu Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu.
> El era la început cu Dumnezeu.

Într-un verset mai departe se spune că acest *logos* în calitate de Dumnezeu se află în spatele proiectului Cosmosului, căci „nimic din ce a fost făcut n-a fost făcut fără El”. Vorbirea a început să cultive principiul inteligibilităţii. Atunci când înţelepciunea a venit la oameni în persoana lui Hristos, în continuarea acestei istorisiri, „Cuvântul s-a făcut trup şi a locuit printre noi”. Alegoria nu trebuia să fie greoaie; cunoaşterea realităţii primare vine la om prin cuvânt; cuvântul e un soi de eliberare din lumea schimbătoare a aparenţelor. Învăţătura centrală a Noului Testament este că aceia care acceptă cuvântul vor căpăta înţelepciune şi, în acelaşi timp, un fel de identificare cu eternitatea de obicei descrisă ca viaţă

[35] Geneza, cap. 2:19 (n. trad.)

veşnică.

Se pare că omul, cu excepţia perioadelor în care îşi pierde încrederea, atunci când scepticismul distruge chiar posibilitatea cunoaşterii, manifestă o dispoziţie incurabilă de a privi cuvântul ca pe un mijloc de introspecţie în lumea numenală. Faptul că limba e suprapersonală, unind nenumărate minţi care stau cumva în relaţie cu o divinitate supremă, se află la rădăcina acestui concept. Dacă, după cum observa Karl Vossler, „Orice e spus pe pământul ăsta de-a lungul secolelor trebuie să fie văzut ca un vast solilocviu rostit de mintea umană, care se desfăşoară în milioane de persoane şi caractere şi revine în sine însuşi prin unirea lor", limba trebuie cumva să exprime acea parte care rezistă. Desigur că una din cele mai importante revelaţii asupra unei perioade de timp vine prin teoria limbajului pe care o adoptă, căci aceasta ne informează dacă limba e văzută ca o punte spre numenal sau ca un corp de ficţiuni, numai bun pentru lupta cu fenomenele tranzitorii. Nu e lipsită de duh observaţia cinică a lui Hobbes, „cuvintele sunt contabilitatea oamenilor înţelepţi – ei dau socoteală prin ele, dar sunt banii nebunilor". Doctrinele definite atât de sever ne pot spune dacă o perioadă e idealistă sau mai degrabă pragmatică. Pentru că această circumstanţă priveşte problema restaurării într-un punct critic, devine necesar să spunem ceva despre teoriile contemporane ale limbajului.

Cea mai notabilă evoluţie a timpului nostru în zona limbajului este interesul crescut pentru semantică, ce pare să provină din descoperirea că, de fapt, cuvintele s-au descurcat singure, ca să spunem aşa. Voi revizui pe scurt chestiunea. Problema cuvântului a fost dezbătută cu multă pasiune în Evul Mediu şi unul din primii şi cei mai importanţi paşi în direcţia scepticismului modern a venit prin victoria lui Occam asupra lui Toma de Aquino într-o controversă despre limbă. Afirmaţia că *modi essendi et subsistendi* a fost înlocuită cu *modi significandi et intelligendi,* adică referenţii ontologici au fost abandonaţi în favoarea semnificaţiilor pragmatice, descrie în mare

schimbarea în filosofic care continuă până în vremurile noastre. De la Occam la Bacon, de la Bacon la Hobbes şi de la Hobbes la semanticienii contemporani, progresia e clară: ideile devin fantezii psihologice, cuvintele transformându-se în semne pentru folosinţă.

Semantica, pe care am s-o tratez ca pe o excrescenţă extremă a nominalismului, pare a fi inspirată de două lucruri: de un sentiment că limba nu ţine cont de infinita particularitate a lumii şi de o fobie faţă de puterea autonomă a cuvintelor.

Semanticienii sunt impresionaţi de lume ca proces şi, în consonanţă cu ideea lui Heraclit conform căreia niciun om nu poate cădea de două ori în acelaşi râu, ei îşi pun întrebarea în ce fel aspectele fixe ale limbii sunt în stare să reprezinte o realitate schimbătoare. S.I. Hayakawa, unul dintre cei mai cunoscuţi autori care au popularizat subiectul, ne spune că „universul este într-o perpetuă stare de flux”[36]. Alfred Korzybski a declarat că folosirea cuvântului „este”, în sensul pe care sistemul său semantic îl condamnă, falsifică atât de mult lumea, încât i-ar putea primejdui sănătatea minţii. Asemenea oameni muncesc cu îndârjire pentru a arăta, pe categorii de referinţă, toate lucrurile pe care le poate denumi un termen şi, în acelaşi timp, iau în considerare circumstanţele în care se află utilizatorul, probabil într-un efort de a-l pune pe acesta în relaţie cu universul devenirii. (Aceasta ar trebui să amintească de tendinţa mai timpurie a romantismului de a privi o operă de artă ca fiind exprimarea stării emoţionale a artistului în momentul în care a fost executată.) Ei ar vrea ca limbajul să reflecte nu doar concepţii asupra adevărurilor, ci calităţi ale percepţiilor, astfel încât omul să poată, prin teoria pragmatică a succesului, să aibă un trai mai de succes. Pentru cei complet dedicaţi acestui tărâm al devenirii, aşa cum sunt empiriştii, pretenţia de a fi surprins realitatea e un semn de psihopatologie. Probabil că nu avem aici nimic altceva decât o expresie în cel mai înalt grad de sofisticare a doctrinei că idealurile sunt

[36] *Language in Action,* p. 121

halucinaţii şi că singura persoană normală, sănătoasă la minte este extrovertitul sănătos, care se adaptează pe loc, din instinct, la stimulii lumii materiale. Pentru asemenea oameni, Hristos, ca propovăduitor al Cuvântului, e un „paranoic homosexual”. Într-adevăr, doctrina lor pare să fie parte a impulsului general de a îndepărta toate barierele din calea perceperii imediate a lumii senzoriale, astfel încât e nevoie să atragem din nou atenţia asupra acestei dorinţe de a face din lumea fizică singurul determinant a tot ce există.

Recunoscând cuvintelor puterea de a defini şi a constrânge, semanticienii mărturisesc de fapt despre calitatea filosofică a limbajului, care e sursa supărării lor. Într-o încercare de a scăpa de acea calitate, ei se află în căutarea unui mijloc neutru, care să nu fie un conductor al curentului numit „emoţie” şi echivalentul său ca valoare. Pe parcursul prescripţiilor lor, ei introduc în limbaj exact aceeaşi atomizare pe care am deplâns-o în alte domenii. Încearcă să despoaie cuvintele de orice sens care indică tendinţa sau încearcă să izoleze limbajul de lumea numenală prin curăţarea vorbirii de figurile de stil.

Să ne gândim la o ilustrare din *Language în Action* a lui Hayakawa, o lucrare care a contribuit semnificativ la aducerea noii ştiinţe în atenţia publicului. E uşor să vizualizezi o situaţie socială, ne spune autorul, în care plata oferită celor fără slujbe va fi denumită de un grup de cetăţeni ca „sprijin” şi de un altul ca „asigurare socială”. Se poate admite posibilitatea, însă ce se află dincolo de diferenţa în terminologie? Răspunsul este: o concepţie a scopurilor care evaluează tendinţele acţiunii respective denumite. Acelaşi lucru se întâlneşte atunci când cineva trebuie să decidă dacă lupta coloniştilor americani împotriva Marii Britanii ar trebui să fie denumită o „rebeliune” sau un „război pentru independenţă”. În primul caz, simplul lucru existenţial, acordarea de bani persoanelor în nevoie (a se nota că această traducere nu purifică exprimarea tendinţei) e neutru, ca orice altceva, atât timp cât ne uităm la el doar cu referinţă la cauza

materială şi eficientă. Însă atunci când începem să ne gândim la ce reprezintă în contextul totalităţii, el primeşte noi atribute (ar putea fi numite încărcătură emoţională), determinând oamenii să se împartă în funcţie de sentimentele lor sau de visul lor metafizic.

În asemenea împrejurări, semanticienii par să reacţioneze isteric faţă de teama de cuvinte. Înţelegând că fiinţele omeneşti sunt astăzi mai în dezacord ca niciodată şi că se servesc de cuvinte pentru a-şi polariza poziţiile aflate în conflict, ei vin cu propunerea de a pune capăt polarităţii. Am menţionat mai devreme despre oamenii care se tem atât de mult de existenţa prejudecăţilor, încât sunt într-un permanent război cu orice simplă afirmare a unei poziţii. Semanticienii văd în fiecare epitet o prejudecată.

Problema aflată în discuţie aici e explicată printr-o frază fundamentală rostită de Toma de Aquino: „Fiecare formă e însoţită de o înclinaţie.” Limba e un sistem de forme, care au, atât singure, cât şi în mod colectiv, această înclinaţie sau intenţie. Scopul semanticii este să dizolve forma şi astfel să distrugă înclinaţia, cu convingerea că rezultatul va face posibilă manipularea ştiinţifică. Argumentul nostru este că îndepărtarea înclinaţiei va distruge esenţa limbajului.

Să privim mai îndeaproape la consecinţele actului de a elimina orice sensuri tendenţioase din vorbire. Se presupune de obicei că atunci am avea un vocabular ştiinţific, obiectiv, care ar reflecta lumea „reală” şi ne-ar ajuta să nu intrăm cu capul în ziduri de piatră sau să nu ne avântăm în dispute asupra unor lucruri care nu există. De fapt, rezultatul ar fi extirparea întregii teleologii, căci limba nu ar mai avea *msus,* iar banii oferiţi celor în nevoie nu ar mai fi numiţi „ajutor”, şi nici „asigurare socială”, ci ar avea o denumire fără caracter, pe care nu am şti cum s-o plasăm în schema noastră de valori. (Faptul că democraţia egalitaristă, în măsura în care face conducerea superfluă sau imposibilă, repudiază teleologia, nu trebuie trecut cu vederea aici. Teleologia ne este dată de sus;

democraţia egalitaristă îşi ia înţelepciunea fără a se folosi de puncte de referinţă. Avantajul semanticii faţă de democraţia egalitaristă e subliniat şi el de unii semanticieni.)

Hayakawa a mai spus că „certurile asupra înţelesurilor intenţionate pot duce numai la conflicte ireconciliabile”[37]. Aplicând ajustările potrivite, observaţia aceasta e adevărată. De vreme ce limba exprimă tendinţe, iar tendinţele au o direcţie, aceia care au ceva împotriva tendinţelor pot fi reconciliaţi doar în două moduri: (1) prin adoptarea unei toleranţe care să-i ajute să ignore contradicţiile; şi (2) prin referinţa la principii primare, care va înlătura în cele din urmă dezacordul, înclinând balanţa spre una din părţi. Dacă adevărul există şi omul poate ajunge la el, nu ne putem aştepta să existe o înţelegere la unison între cei care îl stăpânesc în diferite grade. Aceasta e una din dureroasele condiţii ale existenţei, pe care burghezia încearcă s-o mătură din calea ei. Nu văd niciun motiv de îndoială să cred că aici se reflectă înţelesul versetelor Scripturii: „Credeţi că am venit să aduc pace pe pământ? Eu vă spun: nu, ci mai degrabă dezbinare.”[38] „Să nu credeţi că am venit să aduc pacea pe pământ; n-am venit să aduc pacea, ci sabia.”[39] A fost misiunea profetului să aducă o sabie metafizică între oameni, care de atunci îi tot desparte, dar cu o despărţire care afirmă valoarea. Însă chiar în mijlocul acestei diviziuni, poate exista caritate, iar în caritate se poate avea mai multă încredere că va preveni violenţa decât în neo-fanatismele politice pe care veacul nostru le produce din abundenţă. Pozitivismul nu poate oferi baza de diferenţiere a teologiei şi nici nu poate produce baza pentru caritate.

Când ne uităm cu mai mare atenţie la problema epistemologică pusă de semanticieni, ajungem la concluzia că ei ar dori să accepte tiparele doar dinspre realitatea exterioară. La mulţi dintre ei, pare implicită noţiunea că

[37] Ibid., p. 63
[38] Luca: 12:51 (n. trad.)
[39] Matei, 10:34 (n. trad.)

limbajul e o iluzie sau o barieră între noi şi că trebuie doar să ne descurcăm cu ea aşa cum putem. „Undeva trebuie să ajungem la o temelie dincolo de cuvinte” e o temă deja comună. Unii vorbesc despre câştigarea unei orientări valorizate la infinit (bineînţeles, aceasta ar face imposibile atât certitudinea, cât şi ideea binelui). Domnul Thurman Arnold, care pare să fi asimilat majoritatea doctrinelor superficiale ale vremii, asumă o poziţie în *Folklore of Capitalism Folclorul capitalismului* chiar şi împotriva definirii. El spune că fiecare om care scrie despre instituţiile sociale „ar trebui să încerce să aleagă acele cuvinte şi ilustraţii care să trezească asocierile mentale potrivite în mintea cititorilor. Dacă nu reuşeşte cu acelea, ar trebui să încerce cu altele. Dacă e vreodată supus tentaţiei de a încerca o definiţie, e pierdut.” Pe aceeaşi treaptă de candoare se află o altă observaţie în lucrarea sa: „Când oamenii încep să examineze filosofiile şi principiile la fel ca pe atomi şi electroni, drumul spre descoperirea mijloacelor de control social e deschis.” Autorul lucrării *Political Semantics Semantica politică,* temându-se de îngerinţa abstracţiunilor, sugerează ca şi cititorul să mai adauge ceva la definiţia dată, ceea ce miroase puternic a educaţie progresistă. „E posibil ca însuşi cititorul să participe în procesul construirii unei definiţii. În loc să i se prezinte definiţii gata făcute, prima dată i s-ar putea prezenta un şir de exemple, aranjate într-o asemenea manieră încât să sugereze *imaginea mentală* în termenii în care au fost alese exemplele.”[40] Sunt destule indicii aici care să sugereze metoda socratică; însă adevărata implicaţie este că nu există definiţii reale; există doar imaginile generale la care se ajunge după mai multă sau mai puţină inducţie. Întregul proces e doar o coborâre de pe scara abstracţiunilor.

Desigur că nu e cazul să punem întrebarea dacă este sau nu profitabil să coborâm pe acea scară. Semanticienii îşi imaginează, se pare, că acea coborâre e o ieşire din falsitatea pe care o impune universalitatea asupra

[40] Norman H. Hinton, *Political Semantics,* p. 68

întregului limbaj. Ştim mai degrabă ce este un cal atunci când putem arăta spre unul real decât atunci când doar rostim cuvântul „cal” în semnificaţia sa generică? Aici e vorba despre una din problemele fundamentale ale filosofici – una cu privire la care trebuie să adoptăm o poziţie; şi sunt gata să afirm că nu vom putea niciodată sparge cercul limbajului şi apuca obiectul cu mâinile goale, aşa cum este, sau nu vom putea face asta fără a întreprinde o operaţiune ideatică.

Trebuie să recunoaştem că orice lucru unic sfidează definiţia. Definiţia trebuie atunci să depindă de un soi de relaţie analogică a unui lucru cu alte lucruri şi asta poate însemna doar că definiţia este în cele din urmă circulară. Asta înseamnă că dacă începem să definim un cuvânt prin sinonimele sale şi dacă suntem gata să continuăm mereu aşa, vom închide un circuit şi ne vom întoarce chiar la cuvântul de la început. Să presupunem că-i vom permite lui Korzybski, care s-a arătat deosebit de nerăbdător cu ceea ce i se pare a fi reţeaua sufocantă a limbajului, să ofere mărturii din experimentele sale: „Vom începe prin a întreba despre „înţelesul” fiecărui cuvânt rostit şi ne vom declara mulţumiţi cu definiţia cea mai brută; apoi vom întreba despre „înţelesul” cuvintelor folosite în definiţie şi procesul acesta se va continua timp de nu mai mult de zece-cincisprezece minute, până când victima va începe să vorbească în cerc, de exemplu definind „spaţiul” prin „lungime” şi „lungimea” prin „spaţiu”. Când se ajunge la acest stadiu, vom fi ajuns de regulă la termenii *nedefiniţi* ai individului respectiv. Dacă mai insistăm, oricât de blând o vom face, să mai obţinem şi alte definiţii, se va întâmpla un fapt deosebit de interesant. Mai devreme sau mai târziu vor apărea semne de tulburare. Adesea, faţa se înroşeşte; apare o nelinişte a trupului – nişte simptome destul de asemănătoare cu acelea întâlnite la un elev de şcoală care şi-a uitat lecţia, pe care simte că o „ştie”, dar n-o poate spune… Aici vom fi ajuns la capătul şi fundamentul tuturor sensurilor *non-elementale* acele elemente ale termenilor *nedefiniţi,* pe care cumva îi ştim, dar nu-i putem rosti.”

Abordând experimentul aşa cum îl relatează Korzybski, aş vrea să întreb dacă acest elev care şi-a uitat lecţia nu este cumva fiecare din noi, un elev a cărui cunoaştere vine printr-un proces de rechemare în memorie şi care e jenat în ignoranţa sa atunci când nu-şi mai poate rechema memoria? El e frustrat pentru că nu mai poate găsi alte formule analoge care să ilustreze ceea ce cunoaşte. Orice om, se pare, poate fi condus înapoi spre acea cunoaştere care-i vine prin înţelegerea imediată, însă chiar faptul că el posedă o asemenea cunoaştere îl face participant în mentalul comun. Nu vreau să insist aici, însă suspectez că avem de-a face cu dovezi care susţin doctrina cunoaşterii prin rechemarea în memorie, predicată de Platon şi de filosofii Răsăritului. Dacă nu putem niciodată reuşi să ieşim din cercul definiţiilor, nu e oare adevărat că toate definiţiile convenţionale ne reamintesc de ceea ce, într-un fel, posedăm deja? Lucrul de care n-am auzit niciodată e definit pentru noi prin lucrurile pe care le ştim; punându-le cap la cap pe toate, descoperim, sau mai degrabă dezgropăm conceptul care a fost acolo în tot acest timp. Dacă, de exemplu, la ora de ştiinţe elevii sunt informaţi că „ontogenia recapitulează filogenia”, li se va cere doar să sintetizeze concepte mai mult sau mai puţin familiare. Găsirea sensului lui *definiendum* înseamnă găsirea a ceva ce apare în mod natural atunci când conceptele noastre prezente sunt puse împreună într-o relaţie. Chiar şi investigaţiile empirice ale procesului învăţării reliefează acest lucru. Asemenea concluzii ne poartă până în pragul unui angajament semnificativ: definiţia supremă este, după cum spunea Aristotel, o chestiune de intuiţie. Concepţia primordială se găseşte cumva în noi; de aici pornim, cum am spus deja, prin analogie, sau prin procesul găsirii asemănărilor într-un lucru şi altul.[41]

[41] Se poate obiecta în acest punct că am ales să tratez doar pe acei popularizatori ai semanticii, pe acei oameni care au coborât în derizoriu sau au distorsionat știința aceasta. Pentru că această lucrare e un studiu asupra consecințelor sociale, e nevoie să privim la forma în care aceste doctrine ating publicul. Există, desigur, un grup de filosofi

Toate acestea se reflectă asupra problemei noastre cu semantica, deoarece cuvintele, fiecare conţinându-şi propriul universal, sunt cele care ne reamintesc cunoaşterea. Din această cauză, mi se pare că semanticienii se înşală prin faptul că văd limba ca pe o obstrucţie sau o serie de eşecuri. Limbajul, dimpotrivă, pare un mare depozit al memoriei universale, sau se poate spune că serveşte ca o reţea, care nu ne ia prizonieri, ci ne susţine şi ne ajută să ajungem la un sens dincolo de sensul prezent, prin însuşi faptul că întruchipează experienţele altora. Cuvintele, datorită circulaţiei lor comune, capătă o semnificaţie mai mare decât li s-ar putea conferi de către un singur utilizator şi mai mare decât ar putea fi aplicată unei singure situaţii. În acest fel, cuvântul evocă aspectele ideale, care, conform premiselor noastre, sunt singurele aspecte care constituie cunoaşterea. În acest punct voi chema ca martori doi bărbaţi, la mare distanţă unul de altul, unul fiind Shelley, iar celălalt, un psiholog contemporan. Iată ce scrie poetul în *Prometeu descătuşat'.*

---

serioși care lucrează asupra limbii cu grijă și un simțământ al responsabilității și care cred că ridică spre folosul nostru niște baricade importante în calea erorii. Dar, dacă mă uit mai bine la scrierile acestor oameni, găsesc, vai, concluziile lor mărșăluind în aceeași direcție precum cea a popularizatorilor. Se admite legătura darwiniană, iar semantica seamănă, la fel ca înainte, cu behaviorismul importat în limbă. Astfel, Charles W. Morris, în *Foundations of the Theory of Signs,* subliniază importanța semanticii, pentru că „a îndreptat atenția mai mult înspre relația semnelor cu utilizatorii lor și a evaluat într-un mod mai profund ca niciodată relevanța acestei relații în înțelegerea activităților intelectuale." Se vorbește despre limbă de parcă ar fi vreo dezvoltare curioasă a simțurilor, care permite unui organism să ia în seamă obiecte care nu sunt prezente în mod perceptibil. Hotărârea savantului de a vedea întreaga realitate ca proces apare mai încolo în aceeași lucrare, unde Morris restrânge noțiunea de „sens", făcând din ea o simplă funcție a relațiilor. Adică nimic nu este în mod intrinsec, ci fiecare lucru este în termenii procesului ca întreg. Se derivă implicația semnificativă a conceptelor care nu sunt entități, ci mai degrabă procese foarte selective", în care organismul primește indicații despre cum să acționeze cu referire la lume pentru a-și satisface necesitățile sau interesele."

Limba e un perpetuu cânt orfic
Care domneşte cu aripa lui Daedalus peste mulţimea
De gânduri şi forme, care altminteri fără noimă şi formă ar fi.

Wilbur Marshall Urban declară în *Language and Reality Limbaj şi realitate:* „Este parte a tezei mele generale că toată semnificaţia e în cele din urmă lingvistică şi că în ciuda faptului că ştiinţa, în interesul unei notări mai pure a realităţii şi a manipulării, poate trece dincolo de coaja limbajului, simbolurile ei non-lingvistice trebuie retraduse înapoi în limbajul natural, dacă se doreşte inteligibilitatea.”[42]

Caracterul comun al limbajului dă omului acces spre semnificaţii la care nu ar putea accede altminteri. A găsi un cuvânt înseamnă a găsi un sens; a crea un cuvânt înseamnă a găsi un singur termen pentru un sens care e parţial distribuit în alte cuvinte. Oricine s-ar îndoi de faptul că limba are această putere de a evoca ar trebui să încerce experimentul de a gândi fără ajutorul cuvintelor.

Au fost necesare aceste observaţii pentru că subiectul nostru este restaurarea limbajului, iar semantica le-a părut unora ca o pornire foarte promiţătoare înspre reconstruirea ştiinţifică. Totuşi, în căutarea determinării obiective pe care o întreprinde, ea ajunge să reprezinte tot o fugă de centru. Se străduieşte să găsească adevărul despre realitate într-o aglomerare de înţelesuri periferice, după cum se poate vedea când susţinătorii ei insistă pe coborârea nivelului de abstracţie. Aceasta e doar o încercare de a substitui cuvintele lucrurilor şi, dacă în fapt cuvintele ţin loc de idei, iată aici cel mai amplu aspect al întregii noastre dezintegrări sociale. Avem aici un exemplu viu de lucruri care au pus stăpânire pe omenire. De dragul memoriei, de dragul logicii – deasupra tuturor, de dragul sentimentului nesentimental fără de care comunităţile nu rezistă, aceasta e o tendinţă care trebuie inversată. Aceia

[42] *Language and Reality,* p. 241. Cu permisiunea MacMillan Company.

care privesc cu oroare puterea de sintetizare a limbii sunt atomiştii.

Opoziţia arătată aici ne aduce în mod necesar la subiectul important al simbolismului. Atacul pozitiviştilor asupra operaţiunilor simbolice ale limbajului e doar o parte din atacul general împotriva simbolismului, aflat în plină desfăşurare încă de când s-a acceptat în majoritate că există doar o singură lume, aceea ce se dezvăluie simţurilor. Destul de logic: de vreme ce simbolul e o punte către lumea cealaltă, „ideatică", aceia care doresc să se limiteze la experimentare trebuie să se opună simbolismului. De fapt, întreaga tendinţă a empirismului şi a democraţiei în vorbire, îmbrăcăminte şi maniere a fost înspre un soi de banalitate lipsită de semnificaţii simbolice. Puterea simbolismului e foarte temută de aceia care doresc să scoată afară din viaţă tot ce e non-raţional, adică non-utilitar, după cum stă mărturie atacul iacobinilor asupra coroanelor regeşti, sutanelor şi steagurilor. În vreme ce semanticienii vor să niveleze limbajul, alţi reformatori ai acestei doctrine vor să scape de ce e în plus în vestimentaţie. E cazul să ne amintim felul în care Revoluţia Franceză a simplificat îmbrăcămintea lumii occidentale. La vremea scrierii acestor rânduri, a apărut un reportaj care spunea că în timpul unei revoluţii de stânga din Bolivia, cravata a fost aruncată, fiind considerată „un simbol al servilismului şi conformismului". Cei mai tenace în păstrarea accesoriilor simbolice au fost cei din tagma clericală şi din cea militară, pe care le-am descris deja ca metafizice; iar acum, chiar şi corpul militar se află sub presiunea de a renunţa la distincţiile simbolice din uniforma lor.

Aceeaşi tendinţă se manifestă în decăderea titlurilor onorifice. Pentru mintea modernă, există ceva atât de artificial şi supărător în titlurile de orice fel, încât s-a renunţat până şi la „doctor" sau „profesor", cu toate că militarii încă mai ţin cu încăpăţânare de titlurile gradelor lor (mai este o lecţie de învăţat din faptul că practicienilor ştiinţelor aplicate ale medicinei li s-a dat voie să şi le

păstreze şi ei pe ale lor). Titlurile onorifice sunt adesea doar vorbe-n vânt, să fim sinceri, însă nu trebuie să ignorăm adevărul că ele reprezintă un efort de a distinge între oameni şi oameni ca parte din ceva. Dacă nu sunt abuzate, ele sunt o recunoaştere explicită a distincţiei şi a ierarhiei, o recunoaştere la care nu se poate renunţa acolo unde se cere un efort extrem de organizat. Impulsul de a dezorganiza reuşeşte acolo unde face din haină şi limbaj doar ceea ce se arată ochilor şi nu le mai conferă atributele transcendente sau realizările trecute, determinându-ne să vedem oamenii doar într-un crâmpei de timp, precum o cameră fotografică.[43]

Bine-cunoscuta predilecţie a japonezilor pentru expresiile onorifice e doar un aspect al caracterului pregnant simbolic al culturii lor. În mod firesc, acest simbolism a devenit o ţintă pentru aceia care şi-au imaginat că sunt chemaţi să-i reeduce pe japonezi. Nimic nu i-ar da Occidentului un sentiment mai complet al victoriei asupra Răsăritului decât abolirea tabuurilor şi cutumelor ritualice ale acestuia. În acest sens cred că ar trebui înţeleasă o curioasă ştire de presă din martie 1946, conform căreia cartierul general al generalului Macarthur „sugerase industriei cinematografice japoneze că scenele cu sărutări din filme ar fi un pas spre democratizare”. Am fost martori şi ai altor atacuri, inspirate de bunăvoinţă şi ignoranţă, asupra imaginii simbolice despre lume a japonezilor, mai ales cu referire la religia şi la împăratul lor.

Ne întoarcem acum, pentru a vedea ce semnifică stăpânirea asupra puterii simbolismului limbajului. Este, după cum ştiu chiar cei mai primitivi, un lucru uimitor să ai darul vorbirii. Căci din punct de vedere istoric, e adevărat că aceia care au arătat cea mai multă subtilitate în limbă au arătat şi cea mai mare putere de a înţelege

[43] Sunt sigur că Reverendul John Robinson a avut gânduri similare atunci când i-a îndemnat pe pionierii din Plymouth să-și vadă conducătorii civili „nu ca fiind doar ceea ce sunt în mod obișnuit ca persoane, ci ca pe rânduiala lui Dumnezeu, dată spre binele vostru”.

(aceasta nu-i exclude pe sofişti, pentru că Platon a subliniat că omul, dacă vrea să practice şiretenia, trebuie să fie în stare să vadă adevărul cu limpezime, pentru a judeca distanţa până la el). Ca să luăm un exemplu contemporan care are şi susţinere statistică, universităţile americane au descoperit că studenţii care dovedesc cea mai mare măiestrie în mânuirea cuvintelor, lucru dovedit prin teste de vocabular şi exerciţii de scriere, au, cu puţine excepţii, cele mai bune rezultate şcolare, indiferent de domeniul de studiu. La fizică, chimie, inginerie – nu contează cât de puţin legată de limbaj este specialitatea de studiu respectivă – stăpânirea limbii va anticipa cu siguranţă aptitudini înalte. Uşurinţa mânuirii cuvintelor mărturiseşte despre o capacitate de a învăţa relaţii şi a pricepe concepte; e un mijloc de accesare a unei realităţi complexe.

Desigur, stăpânirea absolut unică a limbajului deţinută de poet este cea care îi dă abilitatea de a vedea potenţialul în circumstanţe. El este cel mai bun învăţător despre cauză şi efect în problemele umanităţii; atunci când Shelley declara că poeţii sunt legislatorii nerecunoscuţi ai omenirii, el voia doar să arate că poeţii sunt în stare să înţeleagă cel mai repede adevărurile necesare. Nu ne putem abţine să nu ne gândim aici la ciudata precizie cu care poeţi ca Yeats şi Eliot – şi înaintea lor, Charles Péguy – au anticipat saltul generaţiei de acum în abis, şi asta în timp ce în toate urechile se picura minciuna perspectivei optimiste. O poezie a lui Eliot, văzută ca „dificilă" sau „lipsită de sens" în 1927, devine astăzi aproape banală în realitatea ei aplicată. Discursul poeziei e înaripat; legislatorii propriu-zişi se târăsc empiric pe picioarele lor. Ce poate asta să însemne decât că poetul simte împreună cu gândul super-persoanei? La cealaltă extremă, aceia care-şi ţintuiesc atenţia la analiza materiei se dovedesc deosebit de nerozi atunci când sunt chemaţi să trateze situaţii sociale şi politice. Dacă ar fi să compilăm o listă a celor care ne-au învăţat cel mai mult din tot ce avem nevoie să ştim, îmi imaginez că savanţii, cu toată

trâmbiţarea de care au parte astăzi, ar ocupa un loc mai degrabă modest; în schimb, poeţii dramatici ar sta în frunte.

Nu vom putea vreodată sublinia suficient de mult importanţa măiestriei în mânuirea limbajului. Pentru noi însă, mai întâi vine însăşi problema conservării limbii; căci, la fel cum sufletul se deteriorează, tot aşa şi limba arată simptome de boală, iar relativismul de azi, cu neîncrederea sa în adevăr, a făcut breşele în comunicare pe care tocmai le-am observat. Trăim într-un veac care e înspăimântat de chiar ideea certitudinii, iar unul din roadele sale cu adevărat îngrijorătoare este divorţul atât de facil între cuvinte şi realităţile conceptuale pe care raţiunea noastră sănătoasă ştie că trebuie să le susţină. Aceasta ia mai ales forma laxităţii şi a exagerării. Exagerarea, să înţelegem, e esenţialmente o formă de ignoranţă, una care permite şi pare să justifice distorsiunea. Iar raţiunea psihopată a războiului a mărit foarte mult dependenţa noastră de acest viciu; în adevăr, în timpul luptelor, distorsiunea a devenit practic tehnica de scriere a reportajelor. O acţiune, dacă era săvârşită de ai noştri, era „curajoasă”; dacă era abordată de inamic, era descrisă ca „disperată”; o politică instituită de comandamentul nostru era „fermă” sau, într-un eufemism delectabil care a devenit popular, „robustă”; acelaşi lucru, instituit de inamic, era „brutal”. Capturarea de obiective, atunci când era înfăptuită de duşman, era „cucerire”; dar, când era făcută de ai noştri, devenea „ocupare” sau chiar „eliberare”, într-atât de clar delimitaţi deveniseră polii. Unitatea în spirit a poporului nostru era un semn de virtute; dar la inamic, acelaşi spirit era o dovadă a incorigibilei afinităţi pentru crimă. Lista ar putea continua la nesfârşit. Şi aşa se întâmplă întotdeauna când oamenii cad pradă iraţionalului. Aşa au păţit oraşele elene în timpul Războiului peloponesiac. Tucidide ne spune, într-o propoziţie atât de proaspătă, că „accepţiunea obişnuită a cuvintelor în relaţia lor cu lucrurile s-a schimbat după vrerea oamenilor”.

Situaţia noastră ar fi destul de deplorabilă dacă o

asemenea deteriorare ar fi limitată numai la vremurile de conflicte militare; dar sunt numeroase dovezi care arată că integritatea intelectuală fundamentală, odată compromisă, e greu de restaurat, iar restaurarea durează foarte mult. Dacă examinăm semnificaţiile izbitor de diferite date cuvintelor „democraţie" şi „libertate", vom fi siliţi să vedem cât de departe ne aflăm de acea bază a înţelegerii care este premisa necesară pentru vindecarea lumii. Pentru un grup, „democraţia" înseamnă dreptul la vot; pentru altul, înseamnă egalitate economică administrată de o dictatură. Sau să ne gândim la numărul de lucruri contradictorii care au fost botezate cu denumirea fascism. Ce s-a întâmplat oare cu lumea înţelesurilor? S-a rătăcit, căutând creatori de definiţii. Dascălii ordinii prezente nu au destul curaj să dea definiţii, iar legislatorii nu dispun de suficientă profunzime.

Adevărul este, după cum am văzut deja, că predarea noastră în braţele iraţionalului se produce de multă vreme, iar azi suntem martorii unei frângeri a comunicării, nu doar între naţiuni şi grupuri din cadrul naţiunilor, ci şi între generaţii succesive. Sir Richard Livingstone a subliniat că oamenii din lumea vestică „nu cunosc sensul anumitor cuvinte considerate ca aparţinând vocabularului permanent al omenirii, anumite idealuri care au fost acceptate în teorie, chiar dacă în practică au fost ignorate sub presiune. Cel mai puţin important dintre aceste cuvinte este Libertate. Cele mai importante sunt Dreptate, Milă şi Adevăr, în trecut, am târât după noi această revoluţie ca pe o diferenţă în ideologie. De fapt, e cea mai mare transformare prin care a trecut lumea de când aceste idealuri au prins viaţă sau au fost, cel puţin, recunoscute ca principii călăuzitoare în Palestina sau Grecia."[44] Deriva şi circumstanţele au primit permisiunea de a schimba limbajul, astfel încât tatălui îi este greu să vorbească cu fiul său; el încearcă să vorbească, dar nu poate zugrăvi

[44] *The Future in Education [Viitorul în educație],* Cambridge University Press, England, pp. 109 -10. Cu permisiunea editorilor Macmillan Company.

copilului realitatea experienţei sale. Această circumstanţă, la fel ca celelalte, se află în spatele prăbuşirii tradiţiei. Progresul face ca tatăl şi fiul să trăiască în lumi diferite, iar vorbirea nu poate să ofere o punte de legătură între ele. Lumea e aproape într-o stare de încremenire, exact acolo unde pozitiviştii au dorit s-o priponească.

În fine, ajungem şi la întreprinderea noastră practică. Dacă comunitatea empirică nu foloseşte la nimic în lipsa comunităţii metafizice de limbaj, evident că pasul următor e o reabilitare a cuvântului. Aceasta e o sarcină a educaţiei, iar restul acestui capitol se va ocupa de un program prin care vom putea, îndrăznesc să sper, să-i restaurăm limbii puterea şi stabilitatea ei.

De vreme ce omul foloseşte în mod necesar atât resursele poetice, cât şi cele logice, el va avea nevoie de o pregătire pe două planuri. Prima parte trebuie devotată literaturii şi retoricii, a doua, logicii şi dialecticii.

Ordinea aceasta merge în paralel cu scenariul pe care l-am proiectat. Am arătat că sentimentul e legătura supremă a comunităţii şi pe aceasta vrem înainte de toate să o fixăm. Copiii vin pe lume ca nişte creaturi pline de imaginaţie şi afecţiune; ei vor să simtă, dar nu ştiu cum – adică ei nu cunosc obiectul şi măsura potrivite pentru afecţiune. Şi e pe de-a-ntregul sigur că dacă-i lăsăm pradă soiului de educaţie care se face astăzi din surse extraşcolare, marea majoritate vor fi şcoliţi în cele două vicii ale sentimentalismului şi brutalităţii. Marea poezie, corect interpretată, e antidotul cel mai sigur pentru amândouă. În contrast cu jurnalismul şi altele asemenea, marii poeţi leagă evenimentele istoriei de un vis metafizic pur şi nobil, pe care elevii noştri îl vor avea toată viaţa ca pe o boltă protectoare deasupra sistemului lor de valori. Desigur, o importanţă majoră o vor avea caracterul şi calitatea instrucţiei primite. În acest punct, aş spune apăsat că nu propunem să-i facem pe elevi să clameze la unison „viaţa e reală, viaţa e serioasă şi mormântul nu e scopul ei,” cu toate că nu ar fi atât de rău dacă ar ieşi cât mai mulţi cu această convingere. Există şi o poezie

sentimentală, şi ea va trebui expusă (nu cenzurată, evident; dar a o scuti de critică ne-ar priva de şansa cea mai cinstită de a combate retorica sentimentală din mediul în care trăiesc elevii). S-ar putea, e adevărat, să existe o poezie viciată în natura ei, dar şi aceleia trebuie să-i fie clarificat locul, însă ocazia de a arăta puterea afectivă a cuvintelor şi profunda iluminare care se poate produce prin metaforă nu are limite.

Să presupunem că am pus pe elevii noştri să studieze cu grijă un mare poem nesentimental, cum este *Ode on the Return of Cromwell from Ireland Oda la întoarcerea lui Cromwell din Irlanda* al lui Andrew Marvell. Acest poem se deschide într-o atmosferă de lirism inocent şi ajunge, în cele din urmă, la o subtilă dezbatere asupra doctrinelor rivale ale revoluţiei şi legitimităţii.

Elevul poate fi făcut să vadă marea concentrare de limbaj, obţinerea de efecte intense fără exagerare; apoi, probabil, evocarea caracterului lui Cromwell; şi, în final, permanenta problemă a omului aflat în contextul său istoric. Toate acestea sunt spuse fără nicio sugestie că poemul ar avea un „mesaj", în sensul lui banal. Dar, dacă suntem de acord că poezia e o formă a cunoaşterii, trebuie să tragem concluzia că ea ne învaţă ceva, iar ce am spus mai înainte e un catalog al învăţămintelor cu care elevul ar putea rămâne dintr-un poem. Sau să ne gândim la bogăţia pieselor şi sonetelor lui Shakespeare, atunci când sunt citite cu intensitate sau cu inflexiunile ciudate ale simţirii – nu toate sunt admirabile, recunosc, în care poeţii moderni ar putea face incursiuni aprofundate.

Pe scurt, se poate aştepta de la disciplina poeziei mai întâi să înveţe puterea de evocare a cuvintelor, să introducă elevul, ca să spunem aşa, în puterea măreaţă a simbolismului, ca mai apoi să-i arate că există moduri de simţire cu privire la lucruri care nu sunt limitate la zona proprie, nici în spaţiu şi nici în timp. Poezia oferă cea mai autentică speranţă de restaurare a unităţii pierdute a gândului.

Această parte a studiilor ar trebui să mai includă şi

limbile străine şi, dacă vrem să facem cu adevărat treabă, aceasta va însemna latina şi greaca. Nu voi înşira aici avantajele bine cunoscute care ar deriva din asemenea studii, dar voi menţiona unul singur, care cred că a fost prea puţin luat în considerare. Nimic nu descurajează neglijenţa în folosirea limbii ca practica traducerii. A te concentra asupra înţelesului unui cuvânt şi apoi a găsi echivalentul său într-o altă limbă sileşte omul să caute şi să se gândească înainte de a formula o anumită exprimare. E o disciplină a exactităţii, care se reflecta odată în oratorie şi chiar şi în jurnalism, dar care acum devine tot mai rară, cam ca manierele alese. Exersarea repetată a traducerii exacte e un excelent mod de a întări mintea pentru a rezista împotriva delăsării şi exagerării cu care senzaţionaliştii au corupt lumea noastră. Dacă şcolile de jurnalism şi-ar cunoaşte meseria, nu ar lăsa pe nimeni să absolve fără să poată recita din poeţii greci.

În încheiere, aş vrea să adaug că există o corelaţie strânsă între evoluţia materialismului şi expulzarea limbilor din programa şcolară, ceea ce e o nouă demonstraţie a faptului că acolo unde lucrurile sunt preamărite, cuvintele vor fi coborâte.

Următorul demers în direcţia reabilitării este studiul dialecticii socratice. Nu plasez dialectica pe locul al doilea pe baza asumpţiei că oferă acces la regiuni ale adevărurilor mai înalte; pare mai probabil că lucrul acesta se face prin simbolismul poeziei. Dar, de vreme ce e imposibil ca oamenii să trăiască fără un sens, trebuie să privim aceasta ca mijlocul lor de a trăi cu datul lumii după ce au decis care sunt sentimentele lor primare faţă de el. Legile raţiunii, cum spunea Spinoza, „nu fac nimic altceva decât să urmărească interesul şi conservarea reală a omenirii”. Vom privi aşadar spre antrenamentul în dialectică, pe care-l vom trata ca pe un regim de viaţă practic pentru noi.

Cel mai important fapt despre dialectică este că ea presupune ştiinţa denumirii. Bunul dialectician a ajuns să vadă lumea ca pe una din alegeri şi a învăţat să evite acea

capcană fatală atât de multora în zilele noastre, cea a excluderii terţului. O lume a lucrurilor nedenumite, care pot fi combinate pragmatic în orice tipar, nu e pentru el. De la acest eşec în a insista în neacceptarea compromisului în definire şi eliminare se trage mare parte din confuzia noastră. Sentimentul că nu înţelegem lumea şi starea noastră de neajutorate morală se pot pune direct pe seama unei campanii extrem de subversive, menite să slăbească încrederea în orice enunţ ferm. Încetează să mai fie recunoscută necesitatea corectitudinii logice a numelor. Până când lumea nu va înţelege că nu putem aplica „binele" unui lucru pentru că e al nostru şi nici „răul" aceluiaşi lucru pentru că aparţine altcuiva, nu există perspective de naştere a comuniunii. Dialectica ne vine în ajutor ca metodă prin care, după ce ne-am stabilit premisele, ne vom putea pune casa în ordine. Sunt sigur că din acest motiv, în *Cratylus,* Platon îl vede pe dătătorul de nume ca dătător de legi (*νομοθετης*); pentru că un nume, ca să folosim concepţia lui, este „un instrument de învăţătură şi de distincţie a naturilor". Dar, dacă vrem să evităm confuziile, dătătorul de nume care e şi dătător de legi nu poate continua fără dialectică: „Iar munca unui legislator este să dea nume, iar dialecticianul trebuie să-i fie ghid dacă vrea ca numele să fie date corect." Platon vede aici că a da nume şi a da legi sunt două mijloace înrudite de obţinere a ordinii. Legile stabile actuale cer un vocabular stabil, pentru că o parte importantă a oricărui proces judiciar este definirea, sau decizia asupra numelui corect al unei acţiuni. Aşadar, magistraţii unui stat au datoria de a veghea ca numele să nu fie schimbate în mod iresponsabil.

În dialectică, studentul va primi o pregătire în definire care-l va sili să vadă limitările şi contradicţiile, cele două lucruri în care filosofia progresului îl lasă în mare confuzie. Cu adevărat, va beneficia de un antrenament al gândirii, pe când cel mai bun lucru pe care-l primeşte acum e o vagă admonestare ca să gândească pentru sine.

Aici se află o chemare către o apreciere mai proaspătă a

limbii – poate, într-adevăr, un respect pentru cuvinte văzute ca lucruri. Aici se află o deschidere pentru educaţie, ca ea să facă ceva mai mult decât obişnuitul ei apel la „reînviere spirituală”, care este el însuşi un îndemn la împrăştiere şi derivă. Dacă lumea e să rămână cosmos, va trebui să punem în aplicare legea care spune că la început a fost cuvântul.

# CAPITOLUL 9
# EVLAVIE ŞI DREPTATE

*Să dăruiască, deci, părinţii copiilor lor nu bogăţii, ci un duh de reverenţă.*
— PLATON, *LEGILE*

Cea de-a treia şi ultima etapă a călătoriei noastre înspre începuturi ne aduce mai aproape de nobilul ţel al dreptăţii. Am explicat deja felul în care omul trebuie să se plaseze pe sine în relaţia cu proprietatea şi am descris un mijloc de reparare a comunicării. Ne apropiem acum de un concept suprem care guvernează atitudinea sa faţă de lume în totalitatea ei.

Îmi dau seama de riscul pe care şi-l asumă acela care foloseşte cuvinte asociate cu forţe discreditate la nivel popular, dar nu văd cum aş putea descrie mai bine păcatul omului modern decât numindu-l lipsit de evlavie. Voi îndrăzni să compensez prin exemple concrete. Înainte de toate, aş susţine că omul modern e un paricid. El a pus mâna pe armă şi a ucis efectiv ceea ce oamenii dinaintea lui au privit cu veneraţie filială. Nu a conştientizat crima, ci, dimpotrivă – şi desigur că nu e nimic nou aici pentru cei ce studiază comportamentul uman, şi-a privit acţiunile ca pe nişte dovezi de virtute.

Extrem de semnificativ este să aflăm că Platon, atunci când a iniţiat discuţia despre natura evlaviei şi a lipsei de evlavie, şi-a ales ca interlocutor un tânăr înclinat de fapt spre paricid. Euthyphro, un tânăr plin de o cunoaştere arogantă şi foarte convins că înţelege „ce anume iubesc zeii”, a venit la Atena să-l acuze pe tatăl său de crimă. Izbit de originalitatea acestui fapt, Socrate îl interoghează în maniera-i bine cunoscută. Concluzia la care ajunge este că evlavia, care înseamnă cooperare cu zeii în cadrul acelei ordini pe care ei au instituit-o, e parte a unui concept mai

larg al dreptăţii. Se poate adăuga aici că rezultatul acestei dialectici nu tolerează acţiunea de acuzare. Consecinţa este că Euthyphro, cu cunoaşterea lui parţială şi imatură, nu are niciun drept să calce în picioare o legătură care vine de foarte departe în existenţă.

Mai aproape de noi, în contextul contemporan, tânărul reprezintă ştiinţa şi tehnologia, iar tatăl este simbolul ordinii naturale. De secole ni s-a tot spus că fericirea noastră se obţine printr-un asalt neîncetat asupra acestei ordini; dominaţie, cucerire, triumftoate aceste cuvinte au fost folosite ca şi când ne-am fi aflat mereu într-o campanie militară. Cumva, s-a născut ideea că natura e ostilă omului sau că felul ei de a fi e agresiv şi haotic, astfel încât fiecare etapă de progres se măsoară prin cât de mult am reuşit noi să schimbăm starea aceasta de lucruri. Însă nimic altceva decât recuperarea străvechii virtuţi a *evlaviei* nu mai poate absolvi omul de păcatul acesta.

Atitudinea predominantă faţă de natură e acea formă de erezie care respinge substanţa şi, prin aceasta, respinge primatul Creaţiei. Am mai spus-o – până la saturaţie, poate, că omul nu trebuie să-şi ia tiparele din natură; dar nici nu trebuie să se piardă în încercarea de a-i schimba naturii faţa. Nu cred că avem de-a face aici cu o contradicţie, căci dezideratul nostru ar trebui să fie un soi de detaşare plină de respect.

Atitudinea modernă pare să fie doar o altă manifestare a egocentrismului, care se dezvoltă atunci când omul a atins un punct la care nu mai admite dreptul la existenţă al lucrurilor care nu sunt rodul contribuţiei sale. De undeva din fiinţa sa centrată pe sine, el făureşte planuri pe care doreşte să le impună cu agresivitate. Adevărata religie, se spune, este slujirea umanităţii; dar această slujire pare să ia forma cuceririi unei victorii necondiţionate asupra naturii. Această atitudine e lipsită de evlavie, pentru că, aşa cum am observat, ea nesocoteşte credinţa în natura fundamental bună a Creaţiei şi a naturii, însă raţiunea ultimă a legilor sale e un mister, iar actele de sfidare de felul celor care sunt zilnic celebrate în ziare subminează

însuşi cosmosul. Evident că e nevoie de un grad de umilinţă pentru a accepta acest punct de vedere.

Pe de altă parte, e în fibra acestui nelimitat egocentrism să respingă orice sursă a unei ordini dictate din afara sa. E o stare de beligeranţă faţă de tot ce e în afara sinelui, şi cine poate spune că asta nu e rădăcina tuturor acelor invidii şi aroganţe care-i fac pe oameni astăzi să creadă că dreptatea a plecat din lume?

Evlavia este disciplinarea voinţei prin respect. Ea admite dreptul la existenţă al lucrurilor mai mari decât eul propriu, al lucrurilor care sunt altfel decât eul. Şi, înainte să putem readuce armonia într-o lume în care totul pare să se ciocnească „numai în antagonisme", va trebui să privim într-un spirit de evlavie la trei lucruri: la natură, la aproapele nostru – prin care mă refer la toţi ceilalţi oameni din jur – şi la trecut. Propun să le luăm pe rând.

Prin natură vreau să spun pur şi simplu substanţa lumii. E o chestiune de observaţie elementară că natura reflectă o anume ordine care a existat înainte de vremea noastră şi care, chiar şi dacă s-ar petrece fisiunea atomică, va sfida eforturile noastre de a încerca să înţelegem totul. Înţeleptul care o studiază spune cu modestie, asociindu-se profetului din *Antoniu şi Cleopatra:* „În cartea infinită a secretelor naturii, puţin ştiu şi eu să citesc." Iar filosoful continuă să afirme că substanţa, cu toate că e expusă abuzului, nu e în natura ei rea. Suntem vindecaţi mai bine de *vis medicatrix naturae* decât de cele mai ingenioase aplicaţii medicale. Ne vin tot mai multe dovezi din ştiinţă că dacă ne jucăm cu piesele mici ale maşinăriei a cărei creaţie şi al cărei scop suprem încă nu le cunoaştem, avem de suferit consecinţe neplăcute. Aşadar, „răul din natură" pe care ştiinţa îl scoate pe uşa din faţă se întoarce prin uşa din spate, uneori cu puteri sporite. Triumfurile împotriva ordinii naturale au de plătit un preţ ce nu se poate şti dinainte. În vreme ce omul încearcă să îndrepte o natură strâmbă, el se zbate, de asemenea, să anihileze un spaţiu, ceea ce pare să fie o altă etapă a războiului împotriva substanţei. Ignorăm faptul că spaţiul şi materia sunt cele

care absorb şocuri; cu cât mai mult le vom atenua, cu atât ne vom reduce intimitatea şi siguranţa. Planeta noastră a ajuns victima obsesiei pentru rigoare, astfel încât ce se face undeva, în colţul cel mai îndepărtat, afectează – ba nu, ameninţă de-a dreptul! — întregul glob. Rezistenţa şi toleranţa s-au pierdut. Ce nervozitate anxioasă a mai adus şi avionul în lumea noastră! Odată dusă evlavia, orice mare invenţie pare mioapă.

Şi acum trebuie să ne confruntăm cu paradoxul faptului că acest continuu război cu natura nu e un semn de superioritate faţă de ea; e o dovadă a preocupării noastre pentru natură, a unui soi de prizonierat în care suntem luaţi de ea. Iată că leul îşi peteşte mireasa! Aceia care încearcă neobosiţi să supună natura oferă dovada că sunt captivaţi în ghearele fascinaţiei faţă de ea. Oamenii spirituali nu fac din natură mireasa lor şi, din nou paradoxal, ei devin adesea stăpânii ei cei mai de succes. Perry Miller a susţinut că motivul pentru care puritanii din Noua Anglie, acei zeloşi religioşi avântaţi, au avut un succes peste aşteptări atât în război, cât şi în afaceri a fost acela că doctrina lor îi învăţa să cultive „moartea faţă de lume”. A fost exact această moarte faţă de lume, un soi de distanţare faţă de ea, cea care le-a permis să fie mai liberi şi mai îndrăzneţi în acţiunile lor decât oamenii cufundaţi în materialism şi iubirea de confort. Am reţinut o analiză similară a lui De Tocqueville asupra comunităţilor unite prin religie. Această scufundare în sarcina reconstruirii naturii este doar o infatuare adolescentină. Tânărul este doar un intelectual, unul care crede în idei, care crede că ideile pot birui lumea. Omul matur trece dincolo de intelectualism, spre înţelepciune; crede şi el în idei, dar viaţa l-a învăţat să fie mulţumit atunci când le vede materializate, ceea ce înseamnă să le vadă fiind într-un fel limitate. Cu alte cuvinte, el a găsit că substanţa e parte a vieţii, o parte ineluctabilă. Această viziune mai smerită asupra puterilor proprii omului e esenţa evlaviei; şi este, pe termen lung, mai aducătoare de recompense, căci se pare că ne raportăm cel mai bine la natură atunci când o

respectăm, fără a ne permite să vrem să o posedăm în mod sălbatic.

Am mai spus că psihologia de copil răsfăţat se întâlneşte aproape numai la oamenii care au abandonat natura şi care au arătat acest lucru prin fuga lor de la ţară, la oraş. Indiferent unde ne uităm, vom vedea că omul de la ţară are acel soi de superioară supunere filosofică faţă de ordinea lucrurilor. E mai puţin tulburat de ciclul naşterii şi morţii; se frământă mai puţin; e mai stabil în vremuri de criză. E mai bine integrat decât ruda sa de la oraş, pentru că are suficientă evlavie pentru a accepta realitatea, care probabil e egală cu credinţa în providenţă. Pare să fie mult adevăr în afirmaţia lui Miller că după ce puritanii şi-au pierdut evlavia, au devenit „incapabili să se confrunte cu realitatea la fel de ferm precum strămoşii lor”. Rezultatul a fost acea curioasă combinaţie de optimism şi neputinţă morală, observată de cei care au studiat cultura Noii Anglii, de la Vernon Parrington la John P. Marquand, care contrastează cu pesimismul şi forţa morală ale vremurilor mai dinainte.

Totuşi, alţii vor spune „să ne ferească Dumnezeu!”, pentru că acesta e un eşec căruia toţi îi putem cădea pradă. Şi acesta este motivul pentru care, dacă vrem să ne ţinem strâns de realitate, trebuie să avem o definiţie corectă a propriei noastre relaţii cu natura. La una din extreme se găseşte imersiunea totală, care lasă omului simţurile, dar nu şi capacitatea de reflecţie. La cealaltă este abstracţiunea totală, care conduce în mod filosofic la respingerea substanţei (aceasta poate fi simbolizată de fuga la oraş). Cea de-a doua e calea statisticilor şi a tehnologiei. Acceptarea completă a naturii şi repudierea ei completă sunt amândouă la fel de păguboase; trebuie să căutăm un mod de viaţă care nu presupune confundarea cu natura şi reacţia la fiecare impuls al ei, şi nici fatalitatea intervenţiei brutale în ea, prin operarea unei violentări complete. Fiecare din aceste cursuri duce la plasarea naturii într-o poziţie centrală în destinul omului, prin forţele de atracţie sau repulsie. Santayana a observat

că noi ar trebui să ne luăm rămas bun de la viaţă precum Ulise de la Nausicaa, binecuvântând-o, dar nefiind îndrăgostiţi de ea; şi cred că aşa ar trebui să fie şi atitudinea noastră faţă de natura fizică. Putem spune, aşadar, despre marea lume materială că nu o dorim în mod primordial, dar ştim că are un loc al ei în ordinea lucrurilor, care trebuie respectat ca atare.

A doua formă de evlavie acceptă substanţa altor fiinţe. E o chestiune de observaţie zilnică faptul că oamenii cultivaţi şi cu o capacitate de percepţie intelectuală pot cu iuţeală admite o lege a dreptăţii în moduri de viaţă diferite de al lor; ei au învăţat să stăpânească principiul potrivit căruia fiinţele au un drept de a fi. Cunoaşterea disciplinează egocentrismul, astfel încât omul acceptă realitatea altor euri. Virtutea splendidei tradiţii cavalereşti era aceea că lua cunoştinţă în mod formal despre dreptul la existenţă nu doar al celor inferiori, ci şi al duşmanilor. Formula modernă a predării necondiţionate – folosită mai întâi împotriva naturii şi apoi împotriva popoarelor – pune omul în locul lui Dumnezeu într-un mod lipsit de evlavie, uzurpând dreptul nelimitat de a dispune de vieţile altora. Cavalerismul era o expresie foarte practică a frăţiei elementare între oameni. A avea suficientă imaginaţie pentru a avea grijă de alte vieţi şi suficientă evlavie pentru a înţelege că existenţa lor este parte a Creaţiei binevoitoare e chiar fundamentul comunităţii umane. Par să existe două tipuri de oameni pentru care o asemenea mărinimie e de neconceput: barbarul, care ar distruge tot ce e altfel decât el doar pentru că este diferit, şi nevroticul, care mereu vrea să-i controleze pe alţii, probabil pentru că propria sa integrare s-a pierdut. Oricum ar fi, miopia care nu poate oferi substanţă altor oameni sau altor personalităţi e doar acea intoleranţă care-i vede mai puţin merituoşi pe cei diferiţi. Speranţa diminuării acelui spirit de fanatism care ameninţă să ocupe lumea depinde de acea concesie făcută non-sinelui. Nu văd niciun semn că acele suflete grave care astăzi pledează pentru înţelegere vor putea vedea legătura între toleranţă şi evlavie. Numai

admiţând că personalitatea, aidoma naturii, are o origine pe care noi nu o putem controla vom putea să încetăm a mai comite paricidul şi fratricidul.

A treia formă de evlavie atribuie trecutului substanţă. Am putea crede, judecând după încercările disperate de a ne separa de istorie, că tindem către o condiţie a amneziei colective. Să ne amintim că, în măsura în care suntem creaturi care reflectează, avem doar trecut. Prezentul e o linie lipsită de profunzime; viitorul e doar un ecran în mintea noastră, pe care ne proiectăm combinaţiile memoriei. În interesul cunoaşterii, atunci, avem toate motivele să ne amintim trecutul cât de mult şi să ne dăm seama că existenţa sa continuă în minte e în mod sigur un determinant al acţiunilor prezente. S-a spus foarte bine că principala problemă a generaţiei contemporane este că nu a citit procesele verbale ale ultimei şedinţe. Majoritatea oamenilor moderni par să respingă trecutul şi să încerce să-i nege substanţa din unul din două motive: (1) îi zăpăceşte sau (2) îi inhibă. Dacă-i zăpăceşte, înseamnă că nu s-au gândit destul la el; dacă-i inhibă, ar trebui să fim foarte atenţi la orice planuri ar putea să ticluiască. Imaginaţia ne ajută să ştim că oamenii generaţiilor trecute au trăit şi şi-au dus existenţa în circumstanţe la fel de concrete ca şi cele care ne înconjoară pe noi. Iar evlavia îi acceptă, împreună cu cuvintele şi faptele lor, ca parte a realităţii totale, care nu trebuie ignorată în niciun sumar al experienţelor. Aceia care au murit o moarte de erou şi martir sunt cu adevărat morţi? Nu, nu e o întrebare prostească. Într-un fel, ei continuă să trăiască sub formă de forţe, ajutând la modelarea visului nostru despre lume. Spiritul lipsei de evlavie moderne ar vrea să le îngroape memoria împreună cu oasele şi speră să creeze o nouă lume făcută doar din bune intenţii şi ignoranţă.

Conştientizarea trecutului e un antidot atât împotriva egocentrismului, cât şi a optimismului superficial. Ea limitează optimismul, pentru că ne învaţă să fim atenţi cu perfectibilitatea omului şi să facem aprecieri lucide asupra planurilor noastre de restaurare a speciei. Ce manual de

vanitate şi ambiţie ar putea fi comparat cu *Vieţile* lui Plutarh? Ce anume critică mai viguros teoria progresului automat decât firul bine măsurat al lucrării lui Gibbon, *Decline and Fall Declin şi cădere*? Cititorul de istorie este disciplinat şi, când închide cartea, poate spune, precum Dante în *Infernul* său: „N-am crezut că poate moartea secera vreodată pe atât de mulţi din ei.”

La romani, evlavia sau pietatea era considerată parte a *aequitas* care exprima concepţia platonică a dreptăţii, sau principiul prin care fiecăruia i se dă ceea ce i se cuvine. Am încercat să arăt că suntem datori faţă de natură, faţă de semenii noştri şi faţă de cei care au trecut din existenţa temporală. Civilizaţia modernă, pierzându-şi orice simţ al obligaţiei, e adusă în faţa faptului că nu ştie ce şi cui i se cuvine; în consecinţă, declaraţiile ei devin tot mai slabe. Pentru acest motiv, doresc să mă ocup de celelalte forme de impietate care operează ca forţe dezintegratoare. Voi urma ordinea propusă şi mă voi ocupa mai întâi de acea lipsă de pietate faţă de natură.

Ofer aici un exemplu care nu este doar tipic pentru dispreţul faţă de ordinea naturală, ci este în acelaşi timp de o importanţă transcendentă. Este vorba despre noţiunea prostească şi distructivă a „egalităţii” sexelor. Ce altceva decât o orbire faţă de concepţia şi scopul naturii ar fi putut da naştere acestei fantezii? Există o diferenţă atât de fundamentală în caracterul ei, încât până şi cel mai frenetic spirit modern ar trebui s-o considere ca pe un dat care trebuie respectat. Ce a făcut Dumnezeu diferit, omul să nu amestece! Dar nu, diferenţele atât de profunde cum este aceasta par doar o provocare înaintea harnicilor reformatori ai naturii. Goana după egalitate a orbit atât de mult ultimii o sută de ani, încât s-au făcut toate eforturile pentru a şterge divergenţele de roluri, de purtări şi de îmbrăcăminte. S-a presupus, evident, din aceeaşi pornire a lipsei de evlavie, că deoarece misiunea femeii e biologică într-un sens mai larg, e mai puţin vrednică de admiraţie. S-a făcut aşadar încercarea de a masculiniza femeile (a auzit cineva argumente că bărbatul ar trebui să se străduiască

să imite femeia în ceva?). A rezultat o subversiune socială de felul cel mai spectaculos. Astăzi, pe lângă generaţiile pierdute, ne-am mai procopsit şi cu un sex pierdut, care-şi plânge de milă.

Există aici o istorie socială. La sursa dezordinii se află, trebuie să repet, impietatea în faţa naturii, însă am văzut în ce fel, dacă s-a luat o decizie pervertită, factorii materiali încep să exercite un efect disproporţionat. Femeia a pătruns tot mai mult în lume ca un „egal" economic, aşadar în competiţie cu bărbatul (încă o dată, egalitatea distruge fraternitatea). Dar trebuie evitată o explicaţie superficială prin prisma schimbărilor economice. Cauza economică are la rândul ei o cauză. Raţiunea ultimă se află în imaginea lumii, pentru că odată ce femeia a fost degradată în acea imagine – şi punând-o pe acelaşi nivel cu bărbatul e cu adevărat mai degrabă o degradare decât o elevare – ea este mai expusă circumstanţelor economice. Dacă spunem că femeia e identică cu bărbatul, cu excepţia acelei mici secţiuni a diviziunii muncii, procrearea speciei, pe care şi cel mai înverşunat egalitarist este silit să o accepte, atunci nu mai avem niciun motiv pentru care ea să nu facă munca bărbatului (şi, prin extensie, nu mai e niciun motiv pentru care ea să nu fie bombardată cu grenade, alături de el). Aşa că hoarde de femei au pătruns în industrie şi în afaceri, în care marea majoritate muncesc fără tragere de inimă şi fără a se simţi stimulate. Conştiente de faptul că locul nu le aparţine, ele nu văd în muncă un ideal. Şi, de fapt, nici nu sunt tratate ca egale, ci sunt victimele unei înşelătorii transparente. Luate din sfera naturală, în care sunt superioare, ele au fost împinse să hălăduiască între două lumi. Femeile nu mai pot avea prestigiul lumii din care au plecat şi nu pot găsi un sprijin real în cea în care au intrat, din cauză că natura e încăpăţânată de felul ei.

Şi aşa am început să-i vedem, aceşti homunculi ai societăţii industriale moderne, îmbulzindu-se seara să iasă din fabrici şi birouri de asigurări, mergând acasă, precum dactilografa din *The Waste Land Ţara pierdută,* ca să-şi

pună în faţă mâncarea scoasă din conserve. În cele din urmă, în mijlocul minunatei confuzii a valorilor care a urmat celui de-al Doilea Război Mondial, a apărut femeia marinar şi femeia muncitoare în secţia de armament. E ca şi când puterea de concentrare a societăţii ar fi cedat. Ce trebuie să existe la centru acum se deplasează spre periferie. S-a produs o seducţie socială a sexului feminin la o scară imensă. Iar bărbaţii responsabili de această seducţie au fost tiranii afacerilor, care fac trafic cu aceste creaturi şi salariile lor mici, au fost directorii, specialiştii în „reducerea costurilor cu forţa de muncă" – economiştii şi contabilii a căror apariţie ne-a fost profeţită de Burke.

Anomalia cea mai mare aici este că femeile însele nu au dorit să corecteze eroarea. Femeia ar trebui să fie un aliat natural în orice campanie menită să anuleze această tendinţă; e chiar alarmant când te gândeşti că sistemele ei de apărare, atât de puternic ancorate, nu au rezistat mai bine asaltului demoralizării. Fiind mai aproape de natură, dispunând de un realism intuitiv şi o abilitate neştirbită de a detecta sofismul în divagaţiile intelectuale, cum a putut femeia să fie atrasă în greşeala de a se moderniza? Poate că de vină a fost decăderea spiritului cavaleresc al bărbaţilor. După ce a dispărut figura gentilomului, a trebuit să dispară şi doamna. Nemaifiind protejată, femeia are acum cariera ei, în care face o navetă sordidă între apartamentul cu două camere, serviciu şi tribunalul de divorţuri.

Femeile din vechiul regim al lumii erau practiciene ale politicii reale în acest sens: ele ştiau unde stătea puterea (ne întrebăm ce ar fi spus Regina Elisabeta dacă agitatorii feminişti ar fi apărut în timpul domniei ei asupra frumoasei insule verzi a Angliei). Ele ştiau că puterea stă în loialitatea faţă de ce erau ele şi nu în imitaţie, exhibiţionism şi trucuri ieftine pentru atragerea atenţiei. Bine s-a spus că acela care-şi părăseşte sfera sa arată că este ignorant atât cu privire la ceea ce lasă în urmă, cât şi faţă de ce se pregăteşte să întâmpine. Femeile au fost păcălite de filosofia activismului să uite că pentru ele, în

calitate de custozi ai valorilor, este mai bine să „fie" decât să „facă". Maternitatea, în cele din urmă, cum o spune Walt Whitman, este „un atribut emblematic".

Dacă societatea noastră ar fi preocupată să înainteze în mod hotărât spre un ideal, sunt sigur că femeile s-ar vedea prea puţin atrase de munca la maşini sau de mânuirea banilor. Şi e bine aşa, pentru că femeia îşi va recăpăta superioritatea atunci când va regăsi intimitatea căminului şi va deveni, aşa cum a fost, o preoteasă radiind de puterea simţirilor potrivite. Viaţa ei este o necurmată ceremonie. Când, în „Rugăciune pentru fiica mea", William Butler Yeats spune „s-o laşi să creadă că a avea păreri e un blestem"[45], el formulează o acuzaţie împotriva femeii moderne, smulse de la locul ei, care a pierdut orice alură regească şi nu a obţinut nimic în schimb.

Şi ce ne-a adus acest act de impietate altceva decât, vorba acidă a lui Henry James în *Bostonienii,* o eră a „bărbaţilor cu părul lung şi a femeilor cu părul scurt"?

În continuare, trebuie să luăm în calcul o formă de impietate sau lipsă de evlavie faţă de oameni, care în general se descrie ca pierderea respectului pentru individualitate. Nu cred că „individualitate" e un cuvânt prea fericit pentru acest concept, pentru că indică o tăiere sau separare, iar în numele ei se pot comite chiar delicte. O denumire mai exactă ar fi personalitate, pentru că aceasta recunoaşte caracterul ireductibil din fiecare persoană şi în acelaşi timp permite ideea de comunitate.

Personalitatea, în definiţia ei autentică, este teomorfă. Individualitatea, pe de altă parte, poate fi doar excentricitate sau perversitate. Individualismul, cu conotaţia sa de iresponsabilitate, e o invitaţie directă la egoism. Tot ce a criticat această lucrare poate fi atribuit într-un fel mentalităţii individualiste. Dar personalitatea e acea mică zonă privată a sinelui în care persoana este conştientă de relaţia sa cu transcendentul şi cu comunitatea vie. Ea este un recipient, dar conţine o

[45] Autorul a citat din *The Collected Poems of W.B. Yeats.* Cu permisiunea Macmillan Company.

părticică din mintea universală. Din nou se întâmplă că atunci când încercăm să definim „valoarea ultimă a individualului”, după cum spune o expresie modernă, vedem că putem preţui spiritul din om, dar nu spiritul omului. Cea de-a doua supoziţie a fost eroarea umanismului literar. Există evlavie în credinţa că personalitatea, asemenea pământului pe care călcăm, e ceva ce ni s-a dat.

Ar fi de prisos să mai arătăm că raţionalismul şi maşinăria sunt împotriva personalităţii. Primul e suspicios cu privire la originea ei transcendentală, iar a doua vede că personalitatea nu se combină deloc bine cu mecanismul. În mod corespunzător, tendinţa zilelor noastre de a face toate lucrurile uniforme şi publice nu poate vedea cu ochi buni această ultimă citadelă a intimităţii. De vreme de personalitatea e începutul diferenţei, fiecare figură din viaţa publică modernă se simte chemată să sublinieze cât de obişnuit este mediul în care trăieşte, obiceiurile şi aspiraţiile sale. Dispreţul cu care dictaturile şi birocraţiile moderne resping diferenţa şi opoziţia e doar un aspect brutal al aceluiaşi lucru. Devierile de la norma proletară au toate şansele să devină erezia viitorului, iar acestei erezii nu i se vor mai putea găsi circumstanţe atenuante.

Pledoaria pentru evlavie ne cere doar să admitem dreptul la auto-ordonare al substanţei altor fiinţe. Până când acest mic hatâr nu va fi acordat, e inutil să vorbim despre toleranţă la o scară mai mare.

Cea mai gălăgioasă parte a impietăţii moderne este dispreţul liber exprimat faţă de trecut. Obiceiul este să privim istoria în acelaşi fel în care privim spre natură, ca spre o moştenire nefericită, zbătându-ne cu egală îndârjire să scăpăm din fiecare. Mai specific, această tendinţă apare în mijlocul eforturilor noastre de a fonda instituţiile tot mai mult pe speculaţii libere, ceea ce-i dă raţiunii ocazia de a emana sentimente. Am plătit destul tribut raţiunii, dar am insistat şi asupra faptului că arealul în care se desfăşoară profitabilele sale operaţiuni e o insulă într-o mare de sentimente pre-raţionale. E ceva de comentat la afirmaţia

lui George Fitzhugh că „filosofia va arunca în aer orice guvern care e fondat pe ea”, dacă prin filosofie înţelegem o cercetare pur formală a instituţiilor umane. Marea proliferare de astăzi a ştiinţelor sociale pare să rezulte exact din această eroare; ele ne oferă argumente, dar în realitate au un dispreţ faţă de istorie, care ne redă experienţa tridimensională a omenirii. Empirismul găseşte necesar să spună şi el că istoria nu ne-a învăţat nimic în mod definitiv, pentru că dacă ar fi făcut-o, vremurile de încercări şi erori ar fi apus. Dar dacă istoria trecută nu ne-a învăţat nimic, cum va face asta istoria prezentă sau experimentările viitorului?

O *pietas* faţă de istorie recunoaşte că întâmplările trecute nu s-au produs în lipsa unei legităţi.

Nu trebuie să neglijăm faptul că în vocabularul modernismului, „pios” e un termen care trezeşte reproşul şi ridiculizarea. Un studiu ar arăta că e mereu aplicat persoanelor care au acceptat o anumită ordine a lucrurilor. Acum, modernismul încurajează exact opusul acesteia, care este răzvrătirea; iar răzvrătirea, după cum ne spune legenda Căderii, vine din mândrie. Mândria şi nerăbdarea, acestea sunt ingrediente ale acelei insulte care respinge substanţa, pentru că substanţa stă în cale. De aici războiul împotriva naturii, împotriva altor oameni, împotriva trecutului. Pentru omul modern nu există providenţă, pentru că asta ar implica existenţa unei înţelepciuni superioare lui şi o relaţie a mijloacelor cu scopuri pe care nu le poate afla. În loc să fie recunoscător că unele lucruri nu i se dezvăluie înţelegerii (cât de ciudat a sunat când Churchill, ultimul supravieţuitor al vechii şcoli, a declarat că secretul energiei atomice fusese „ascuns în mod milostiv” dinaintea omului), el e vexat şi îşi promite sieşi că într-o zi, şi ultima taină va fi forţată să i se descopere.

Mândria sa se vede în nerăbdare, care e refuzul de a suporta chinul disciplinei. Lumea fizică e un complex de condiţii impuse; când acestea sufocă exprimările imediate ale voinţei lui, el devine mânios şi susţine că nimic nu ar trebui să-i stea în calea dorinţelor. În adevăr, se produce o

deificare a voinţei proprii; omul nu se face pe sine dumnezeu, ci se ia aşa cum este şi se pune în locul lui Dumnezeu. Aceasta am văzut-o de multe ori până acum.

El nu e dispus să admită condiţia temporală, acestui lucru fiindu-i atribuită nu doar indiferenţa în creştere faţă de calitate, ci şi decăderea stilului în toate domeniile vieţii contemporane. Căci, indiferent de felul în care se exprimă, stilul e un fel de mişcare regulată, care depinde de respectarea intervalelor. Asta e la fel de adevărat şi în bunele maniere, şi în muzică, ambele fiind însă înghiţite de nerăbdare la nivel popular. Orice stil dă o formă mediului în care apare şi am văzut cum temperamentul modern se simte încorsetat de orice fel de forme. Stilul şi graţia nu sunt niciodată prezente la aceia care nu au învăţat lecţia perseverenţei – care este o versiune a lecţiei despre eroism.

Atunci când îi cerem omului modern să accepte substanţa naturii şi istoriei, îi cerem într-un fel să devină mai dur. El nu trebuie, aidoma unui copil, să aştepte să primească plăceri gratuite; şi nu trebuie, precum un adult prost educat, să aştepte ca toate paradoxurile să fie rezolvate de altcineva în locul lui. Ci el ar trebui să fie gata să spună din când în când, precum Thomas Hooker: „Punctul e dificil şi misterul e mare.” Şi pe măsură ce învaţă că e o creatură care nu-şi înţelege pe deplin propria creare, se mai poate spera că-şi va însuşi cu mare grijă mijloacele eficiente. Imaginea lui despre lume va fi schimbată profund dacă nu va avea altceva de făcut decât şi ia cunoştinţă de faptul că e dependent de Univers, iar Universul, la rândul său, depinde de altceva.

Aici ne întoarcem pentru ultima dată la problema care s-a ivit la începutul cărţii: căutarea adevăratei cunoaşteri. Odată ce ignoranţa este practic instituţionalizată, cum putem aduce omul acolo unde să poată vedea? Tulburat de curioasa sa alienare faţă de realitate, el e incapabil să-şi dea singur leacul, pentru că îşi imaginează că lucrul de care are nevoie este şi mai multă boală.

În acest punct trebuie să mă opresc pentru a susţine că

cei mulţi care susţin că noi suferim de fapt numai de o întârziere culturală, că progresul spiritual al omului încă nu a reuşit să recupereze distanţa până la progresul material, pleacă de la o analogie complet eronată. Nu e nimic care să indice că acestea două ar fi complementare sau că ar putea continua să înainteze pe cărări paralele. Mult mai adevărat ar fi să spunem că scopul moral e deviat de proximitatea marilor mijloace materiale, la fel cum razele de lumină sunt deviate de materie. Susţinătorii renaşterii spirituale etalează o slăbiciune tipică liberalismului în refuzul lor de a recunoaşte această opoziţie.

Reformiştii de azi combat diluarea prin mai multă diluare, dispersarea, printr-o dispersare mai viguroasă. Acum, că dispunem de forţe descătuşate de o magnitudine greu de anticipat, tot ce mai opreşte lumea să cadă în haos sunt anumite tipare rămase, dar prost înţelese şi supravieţuind doar în virtutea inerţiei. Odată ce şi acestea vor dispărea, şi ne va lipsi chiar şi o bază din exterior pentru unitate, nimic nu ne va mai separa de nivelul secolului al V-lea i.Hr.

Se spune că medicii îşi întreabă uneori pacienţii: „Vreţi cu adevărat să vă faceţi bine?” Şi, ca să fim perfect realişti în această chestiune, trebuie să punem şi noi întrebarea dacă civilizaţia modernă doreşte să supravieţuiască. Se pot detecta semne ale unor impulsuri suicidale; pare în răstimpuri că lumea modernă vrea muzică şi mai nebună şi un vin şi mai tare, că râvneşte la un delir care s-o scoată complet din realitate. Ne putem gândi la spectatorii lui Kierkegaard, care aplaudă la auzul anunţului că teatrul a luat foc şi apoi, la repetarea anunţului, aplaudă din nou.

Am încercat pe cât mi-a stat în putinţă să exprim ideea acestui eseu într-un limbaj secular, însă sunt locuri unde a fost imposibil să nu mă refer la religie. Şi cred că acest termen trebuie invocat pentru a descrie factorul cu cea mai mare putere de sprijin într-o viaţă care e, din puncte de vedere limitate, „solitară, săracă, afurisită, brutală şi scurtă”. Se poate arăta în fiecare situaţie că pierderea

credinţei aduce cu sine o formă de amărăciune. Vechiul cinism, scepticism şi chiar stoicismul, care au fost produse ale declinului religiei greceşti, ascund fiecare o amărăciune. Există amărăciune în gândul că s-ar putea să nu existe iad; pentru că – în silogismul irefutabil al teologilor – dacă nu există iad, înseamnă că nu există dreptate. Iar amărăciunea e întotdeauna un stimulent spre autodistrugere. Atunci când devine evident că răsplăţile lumii nu sunt comensurabile cu durerile ei şi când e negată posibilitatea altor recompense, un calcul simplu ar determina omul să dorească sfârşitul tuturor lucrurilor. Sarcina este să-i împiedicăm pe oameni să se simtă disperat de nerecompensaţi. Vor ei astăzi să continue să trăiască sau vor să distrugă lumea? Unii sunt incapabili să înţeleagă profunzimea amărăciunii care ar putea induce dorinţa de a urma calea a doua.

Să presupunem că primim un răspuns afirmativ la prima noastră întrebare; oamenii ne spun că vor să trăiască mai departe – şi nu doar biologic, ca nişte şobolani în cotloanele unor oraşe distruse, ci în comunităţi de civilizaţie. Apoi trebuie să punem întrebarea dacă sunt dispuşi să plătească preţul necesar. E posibil ca atitudinea lor faţă de asta să fie precum atitudinea faţă de pace: o vor, dar nu cu preţul renunţării la una şi la alta, pe care au ajuns să le considere baza existenţei lor.

E o scenă de neuitat în *Autobiografia* lui Lincoln Steffens, care vorbeşte despre o propunere făcută de ministrul Clémenceau la Conferinţa de Pace de la Versailles. Francezul abil, după ce ascultase multe vorbe despre cum avea acel război să marcheze pentru totdeauna sfârşitul tuturor războaielor, i-a întrebat pe Wilson, Lloyd George şi Orlando dacă vorbeau serios. După ce şefii de state, buimăciţi, au aprobat, Clémenceau a continuat să le etaleze costurile. Britanicii ar fi trebuit să renunţe la sistemul colonial; americanii, să se retragă din Filipine şi să-şi ia mâna de pe Mexic; şi a continuat la fel. Colegii lui Clémenceau au clarificat însă curând că asta nu era nicidecum ce aveau ei de gând, la care realistul

francez le-a replicat că de fapt ei nu doreau pace, ci război. Asta e poziţia tuturor celor care propovăduiesc dreptate, dar în realitate doresc şi aleg alte lucruri.

În acelaşi fel va trebui să spunem mulţimilor că restaurarea vine cu un preţ. Să presupunem că le-am sugera amploarea costurilor prin intermediul unei serii de întrebări. Sunteţi gata, îi vom întreba, să recunoaşteţi că legea recompensei e inflexibilă şi că nimeni, prin şiretenie sau milogeală, nu va putea obţine mai mult decât investeşte? Sunteţi pregătiţi să vedeţi cum confortul e o ispită şi că fetişul prosperităţii materiale va trebui dat la o parte în favoarea unui ideal mai auster? Vedeţi necesitatea de a accepta datorii înainte de a începe să vorbiţi despre drepturi? Aceste lucruri vor fi foarte dificile; ele vor necesita o reformă profundă. Se prea poate ca prăbuşirea în degenerare să le fi răpit oamenilor toată vlaga, astfel încât să nu mai existe cale de a inspira noi idealuri. Ştim că acesta e cazul adesea în anumite istorii particulare.

Totuşi, e datoria acelora care pot anticipa sfârşitul unei saturnalii să-şi facă sfaturile cunoscute. Nimic nu e mai sigur decât faptul că suntem cu toţii în aceeaşi găleată. Practic, nimeni nu se poate feri din calea tăvălugului atât de adânc şi de larg care e declinul civilizaţiei. Dacă gânditorii timpului nostru nu pot inspira lumea până într-atât încât să se transforme profund, ei vor trebui să sucombe cu ea. Bucuria va lipsi cu desăvârşire când, în sfârşit, vor putea spune „v-am spus că aşa se va întâmpla”. Iar eforturile lor prezente dovedesc doar infime semne de succes. Poate că va trebui să învăţăm adevărul pe calea unei *via dolorosa.*

Se prea poate să fim în aşteptarea unei mari schimbări, se poate ca păcatele părinţilor să trebuiască transmise de-a lungul generaţiilor până când vom conştientiza realitatea răului şi vom avea parte de reacţii pasionate, precum acelea care au înflorit în cavalerismul şi spiritualitatea Evului Mediu. Dacă asta este ce putem spera, poate că se va putea pregăti ceva în direcţia trezirii, prin acte de gândire şi voinţă, în aceste zile ale declinului Occidentului.

# MULŢUMIRI

Autorul doreşte să exprime mulţumiri tuturor autorilor şi editurilor pentru permisiunea primită de a folosi părţi din publicaţiile lor:

The Cambridge University Press (citare prin permisiunea Macmillan Company, editori, New York) pentru citatul din *The Future în Education* al lui Sir Richard Livingstone; Dodd, Mead and Company pentru citatul din *Modern Painting* de Willard Huntington Wright; Doubleday and Company, Inc. Pentru citatele din *Jazz* de Robert Goffin; Faber and Faber, Ltd., pentru citatul din *Music Ho!* de Constant Lambert; Harcourt, Brace and Company pentru citatele din *Language în Action* de S.I. Hayakawa: domnului Norman H. Hinton pentru citatul din *Political Semantics;* Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd. Pentru citatul din *The Spirit of Language în Civilization* de Karl Vossler; Alfred A. Knopf, Inc. Pentru citatul din *The American Democrat* de James Fenimore Cooper; domnului Alfred Korzybski pentru citatul din *Science and Sanity;* the Macmillan Company pentru citatul din *Language and Reality* de W.M. Urban şi pentru citatele din *The Collected Poems of William Butler Yeats;* Pantheon Books, Inc. Pentru citatul din *Force and Freedom* de Jacob Burckhardt; G. P. Putnam's Sons şi Eyre and Spottiswoode, Ltd. Pentru citatul din *Men of Chaos* (publicat în Marea Britanie sub titlul *Makers of Destruction*) de Herman Rauschning; Yale University Press pentru citatele din *The Folklore of Capitalism* de Thurman Arnold; şi Ziff-Davis Publishing Company pentru citatul din *The Redemption of Democracy* de Herman Rauschning.

*Richard M. Weaver*
The University of Chicago